ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 9 — N.º 36 OCTUBRE 1930 T. 9 — FASC. 4

LA LIBERTAD HUMANA EN SAN AGUSTÍN

Será siempre de interés el tema de la libertad humana estudiada en San Agustín. Es terreno éste en que se han librado muchos combates. Las negaciones heréticas de la libertad se han querido apoyar muchas veces en este gran Padre de la Iglesia.

Naturalmente, el dogma de la libertad no descansa en el ingenio de éste ni de ningún otro Doctor: pero fuera triste que la grandísima autoridad del de Hipona quedase como aliada de aquella proposición, condenada como herética, en Jansenio, por Inocencio X, que dice: *Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione* (1).

Cierto no es éste el caso. Mas la tenacidad del jansenismo en proclamarlo suyo, hace que la Teología católica siempre tenga que insistir en el estudio de la cuestión. Porque si bien la Iglesia pronunció su fallo definitivo en pro de la libertad, según el verdadero y vulgar concepto de la misma, pero ahí quedan escritos en que se ha dicho centenares de veces que la Tradición católica, y en especial San Agustín, está en contra.

Deseando no pasar los límites de un artículo, ni reducir éste a la forma de un croquis lleno de citas y afirmaciones generales, que no dirían más en favor de la libertad de lo que los adversarios dicen en contrario, reduciremos nuestro estudio al análisis de dos pasajes del Doctor de Hipona, en los cuales reconocemos cierta dificultad; ya que

---

(1) V. D. B., n. 1094. Viva, *Damnatarum thesium Theologica trutina*, p. 1. Patavii, 1737, pp. 525-533.

si nos consta que se valió de ellos Jansenio para inculcar su error, es porque lo hemos comprobado después que por la lectura directa del Santo Doctor nos convencimos de que habían de dar armas al autor del *Augustinus*. Son éstos: 1) *l. 3 de Libero Arbitrio, c. 3;* 2) *l. 5 de Civitate Dei, c. 10* (1).

1) *Dificultad del l. 3 de Lib. Arb., c. 3*

Con un poco de buena voluntad, o, más claro, de malicia, se puede urgir mucho sobre este lugar para hacer creer que el autor no enseñaba otra libertad que la voluntariedad *(libertas a coactione),* y que no conocía o prescindía al menos de la propiamente dicha libertad, que es una indiferencia activa o facultad y capacidad para extremos distintos y encontrados *(libertas a necessitate).*

En gracia a la claridad será menester una cita larga. Con serlo la de Jansenio, ni basta para poner en su punto la dificultad, ni mucho menos para mostrar exactamente el pensamiento de San Agustín. Lo

---

(1) Trata de estos dos pasajes Jansenio en su *Augustinus*, t. 3, l. 6, c. 6, que intitula así: «Duplex necessitas Augustino, *coactionis* et *simplex* seu *voluntaria*. Illa, non haec repugnat libertati.» Esto es, no repugna a la libertad necesaria para merecer premio o castigo. Tomaremos las dos dificultades en concreto y prescindiendo de las cuestiones de terminología a que puede llevar el que llame Jansenio a la simple necesidad de un acto de la voluntad con ese calificativo de *voluntaria*. Porque la discusión es sobre una realidad muy independiente de terminologías, pues se trata simplemente de ver si San Agustín entendía que es capaz de verdadero mérito o demérito una acción de la voluntad que no estuvo en nuestra mano evitarla. Este hallarse en nuestra mano dejar de hacer el acto de la voluntad, que de hecho ejecutamos, es lo que se llama para más claridad libertad de indiferencia. Pues con cuánta confianza aduzca Jansenio en pro de su opinión los dos pasajes que vamos a estudiar, se verá por algunas palabras suyas que transcribiré. Cuanto al 1), dice: «Nescio quid manifestius urgentiusque proferri posset ad demonstrandum volitionis cuiusque libertatem, etiam illius quam nos habere necesse est.» Cuanto al 2), aun con mayor aseveración, escribe «Ex his vides quam enormiter aberrent illi, qui ut probent ad libertatem arbitrii requiri indifferentiam, et abesse debere necessitatem, illo loco utuntur Aug. de Civitate Dei, cum non tantum ex usu vocis *necessitas*, quem apud Aug. et veteres Scriptores habet, sed ex ipsa contextus evidentia perspicuum sit eum de *necessitate coactionis* loqui.» Precisamente tratamos de ver el alcance de esa evidencia del contexto. Reconocemos el peligro de una tergiversación posible de los dos pasajes, pero no una verdadera razón para dudar siquiera de la sana doctrina de San Agustín en esta materia de la libertad.

único que parece verse allí, y aun esto por las intencionadas añadiduras de que va revestido el texto, es que en el léxico del Santo podrá en ocasiones quedar dudoso el sentido de las palabras *cogere*, *coactio* y *necessitas*. Pero como aun prescindiendo de la cuestión presente hay realidades en la vida consciente que se significan bien con una de estas palabras, y no tanto, al menos, con otra, el cauto lector no queda convencido por cuantas afirmaciones lea en el *Augustinus de Iprés*, sobre el sentir del Agustín de Tagaste.

He aquí, pues, el texto difícil de éste (P. L. 32, col. 1275): «Quod si non hoc modo dixerit, *sed dixerit se, quia necesse est ut velit, ipsam voluntatem in potestate non habere; occurretur* ex eo quod ipse dixisti (1), cum quaererem utrum invitus beatus futurus sis: respondisti enim quod iam esses beatus, si potestas esset in te; velle enim te, sed nondum posse dixisti. Ubi ego subieci de te clamasse veritatem: *non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus;* dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus; *nec aliud quidquam est in potestate nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis.* Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. *Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit.*»

Las palabras subrayadas nos dicen con una evidencia meridiana que para nuestro grande autor lo mismo era ser un acto voluntario que tenerlo en nuestro poder. De donde se puede silogizar diciendo: es así que tener un acto en nuestro poder es ser propiamente libres al ejecutarlo; luego para el Santo ser un acto voluntario, o simplemente de la voluntad, es ser libre en el propio sentido de la palabra o en cuanto somos responsables del mismo; y por tanto, en cuanto podemos merecer con él o desmerecer. Y como ser voluntario no importa

(1) El interlocutor de Agustín es Evodio, según parece, quien más tarde fué obispo, a quien va dirigida la *Epist.* 162. (V. *ibid.*, cols. 1221-1222.)

más que no ser violento *(libertas a coactione)*; luego sin la libertad *a necessitate* podemos merecer o desmerecer, que es la proposición de Jansenio.

Para entender la fuerza de la dificultad reflexiónese sobre aquellas frases que equivalentemente contienen nuestro raciocinio: *Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis.*

Confírmase y agrávase la objeción con aquel otro modo de decir: *Non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus.* Luego, concluyendo al estilo jansenista, cualquier acto de nuestra voluntad será meritorio o demeritorio por indeliberado que sea, pues somos responsables del mismo, ya que tenemos poder o dominio sobre él, pues lo tenemos cuando queremos, aunque no podamos dejar de tenerlo, ni deliberar para conservarlo o rechazarlo (1).

Esto es claro en su género. Pero para que resalte más la dificultad que esto crea en el interpretar rectamente el sentir de San Agustín, y para que se vea desde luego que no pasa de ser una dificultad, y que no es una razón atendible, ni mucho menos definitiva, exprimamos, por decirlo así, más y más aquellas frases agustinianas, sacando de ellas todo el jugo que pueden dar tomadas a gusto de Jansenio.

Es evidente que filosofando en este supuesto, si cualquier acto de nuestra voluntad, por el mero hecho de ser de la voluntad, está en nuestro poder, y por tanto es libre y somos responsables de él, se se-

---

(1) Interpretado este lugar de San Agustín con esta extensión, y deducidas de él semejantes consecuencias, el Doctor de Aquino sería en esta materia el más acérrimo adversario del de Hipona. Porque véase el análisis que ha hecho Santo Tomás de lo que significa que una acción está en nuestro poder, para explicar la responsabilidad humana en la virtud y en el vicio. Dice así in 3 *Ethicorum lect.* 11: «*Si operari est in potestate nostra, oportet etiam quod non operari sit in potestate nostra. Si enim non operari non est in potestate nostra, impossibile esset nos non operari: ergo necesse esset nos operari; et sic operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.*» Y como saboreándose en la evidencia matemática del discurso, declara la proposición recíproca arguyendo de nuevo: *Et similiter in quibus rebus non operari est in potestate nostra, per consequens quod etiam operari sit in potestate nostra. Si enim operari non esset in potestate nostra, impossibile esset nos operari. Ergo necesse esset nos non operari: et sic non operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.* Esto es, tener una acción en nuestro poder, y no sólo el ejecutarla.

guirán éstas y parecidas consecuencias. 1) Todo primer movimiento de nuestra voluntad estará en nuestro poder. Cosa verdaderamente absurda, pues la idea clara de estos primeros movimientos, según los conocemos por una triste experiencia, es decir de ellos que no están en nuestro poder. 2) Se seguirá que creciendo la pasión, el acto de la voluntad será más libre, porque más intensamente voluntario, pues lo querremos más; y consiguientemente será más nuestro y estará más en nuestro poder. Lo cual también es contrario al buen sentido moral, que excusa, en parte al menos, a quien se siente arrebatado por una pasión viciosa sin poderse apenas contener. 3) Se seguirá, además, que no seremos menos responsables en sueño que en vigilia de nuestros quereres o caprichos; pues lo mismo en sueño que en vigilia nos sentimos queriendo lo que queremos, aun cuando en sueño no podamos querer otra cosa por defecto de la luz intelectual que nos ha de dirigir, etc.

Solución de la dificultad y aclaración del texto (l. 3 de Lib. Arb., c. 3)

Para responder a todo esto estamos muy lejos de querer dar una interpretación *a priori* de semejantes frases, difíciles a nuestro entender. Por esto empezaremos por tomar la cuestión donde la toma el interlocutor de Agustín, después de oír las mismas frases que hemos considerado fuera del contexto. Si exceptuamos el mismo Santo Doctor, nadie mejor que Evodio puede atestiguarnos cómo haya que tomarlas.

Pues bien: ahí, Evodio se nos presenta del todo desprovisto del numen jansenista para entender a San Agustín. Admite llanamente cuanto se le ha dicho, pero sin la consecuencia jansenista, que es evidente que no había sido proferida. He aquí su réplica (*ibid.*, c. 4): *E.* «Nihil horum prorsus audeo negare: sed tamen, fateor, nondum video quomodo sibi non adversentur haec duo, praescientia Dei de peccatis (col. 1276) nostris, et nostrum in peccando liberum arbitrium. Nam et iustum Deum necesse est fateamur, et praescium. Sed scire vellem qua iustitia puniat peccata quae necesse est fieri; aut quomodo non sit necesse fieri quae futura esse praescivit; aut quomodo non Creatori deputandum est, quidquid in eius creatura fieri necesse est.»

A esta dificultad larguísimamente responde San Agustín, como si no hubiese dicho nada con lo referido, que Jansenio tomó en el lu-

gar citado, separándolo de todo lo demás del libro del Santo Doctor cual si fuese la respuesta definitiva y completa a la misma dificultad. Repárese en este pormenor. El pasaje citado está en el c. 3, y el libro consta de 25 capítulos. En todo lo restante se toca la misma dificultad o cosa análoga, y la doctrina del pasaje en cuestión, al menos si se interpreta a lo jansenista, se olvida por completo. ¿Puede entonces expresar aquel párrafo, interpretado al modo visto, la sustancia del pensamiento de San Agustín acerca de la libertad humana? Al menos, el mismo Santo no parece que lo haya creído, como vamos a ver.

San Agustín no dió a sus palabras el sentido que les da el Augustinus de Jansenio

En efecto. Como hemos dicho, Evodio se quedó después de aquellos sutiles juegos de palabra con toda su dificultad (1) para concebir cómo seamos libres si Dios ha previsto nuestros actos, siendo así que en este supuesto no podemos menos de ejecutarlos. Jansenio hubo de pensar al ver esto que Evodio no había entendido nada de lo que le había dicho Agustín, y acaso por esto no pasó adelante en el estudio del pensamiento del Santo en todo dicho l. 3 *de Lib. Arb.* Pero nosotros, dejando la interpretación de Jansenio, seguiremos en el estudio de lo que realmente respondió el Santo Doctor.

Así que responde a Evodio que la ciencia divina no engendra ninguna necesidad para la acción de la voluntad humana, sino que más bien es una garantía de su libertad, *puesto que ha sido prevista libre.* Esta vez ya sin nada de aquella metafísica de que no puede haber un

---

(1) Que Evodio insiste en la misma dificultad es bien claro, pues ya en el c. 2 había dicho (n. 4): «Quae cum ita sint, ineffabiliter me movet, quomodo fieri possit ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos nulla necessitate peccemus.» Y terminaba su pregunta de esta manera: «Quomodo est igitur voluntas libera ubi tam inevitabilis apparet necessitas?» Más aún: Agustín (c. 3, n. 6), antes de responder, resumía así la pregunta: «Si enim praescius est Deus, inquis, peccaturum esse hominem, necesse est ut peccet: si autem necesse est, non ergo est in peccando voluntatis arbitrium, sed potius inevitabilis et fixa necessitas.» Por tanto, hablando sin rodeos, al principio del c. 4 nos encontramos en el punto de partida del c. 3, sin haber dado un paso de provecho para la verdadera cuestión que proponía Evodio. ¿Qué crítico puede, pues, admitir que lo contenido en el c. 3 sea el meollo del pensamiento de San Agustín sobre la materia del libre albedrío?

acto violento en la voluntad, que no sería voluntario si fuese forzado; y no hay nada de esto, porque la dificultad ya no admite aquella solución, pues habla de una simple necesidad y no de una violencia. La conclusión será (c. 4, n. 10): *Sicut itaque non sibi adversantur haec duo, ut tu praescientia tua noveris quod alius sua voluntate facturus est; ita Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt.*

En la cual respuesta hay que subrayar que la mera necesidad, no violencia, de que ya se habla, viene expresada por el verbo *cogo*, *cogens*, que si bien en rigor en ciertos casos significaría violentar, para todo el mundo puede significar, y en el caso significa para Agustín y su contrincante, el no poder hacer otra cosa, y no el querer sin querer de ninguna manera.

Que se hayan de tomar así dichas palabras nos lo demuestra el c. 5, donde leemos la siguiente reflexión (n. 14): «Nam ita quidam cum ratione verissima videant meliorem esse creaturam, quae quamvis habeat liberam voluntatem, Deo tamen semper infixa, nunquam peccaverit; intuentes peccata hominum, non ut peccare desinant, sed quia facti sunt dolent, dicentes: Tales nos faceret, ut semper incommutabili eius veritate perfrui, nunquam autem peccare vellemus. Non clament, non succenseant: quia *neque ipsos ideo coegit peccare, quia fecit, quibus potestatem utrum vellent dedit;* et sunt tales quidam Angeli, qui neque peccaverunt unquam neque peccaturi sunt.»

Que aquí el *neque coegit* significa, no impuso Dios la mera necesidad o precisión de pecar, es de todo punto evidente. Aquel *utrum vellent*, se refiere a la contingencia con que se quiere o posibilidad por parte de la voluntad de lo contrario. El ejemplo de la perseverancia en el bien de los Angeles lo acaba de confirmar plenamente; y aun las palabras anteriores «intuentes peccata hominum, non ut peccare desinant», con la tácita reprensión ya lo habían probado. Así que Agustín, para soltar la dificultad de Evodio, no defiende sólo la libertad *a coactione.*

Pero hay más, mucho más, para quien preste atención a todo este libro del Santo Doctor.

Nótense, desde luego, los epígrafes de los capítulos 15, *Defectus creaturae haud semper est culpabilis;* 16, *Peccata nostra in Deum refundi nequeunt;* 17, *Voluntas est prima causa peccandi;* 18, *An aliquis peccet in eo quod caveri non potest;* 19, *Peccantes ignorantiam et diffi-*

cultatem transfusa in se ex Adae peccato vitia ne excusent, que al menos persuaden que el autor no agotó toda su doctrina sobre la libertad con aquellas frases difíciles del c. 3.

Y es muy de considerar a este propósito el *n.* 46 del *c.* 16. Recojamos la siguiente expresión que ahí se emite: *Si enim hoc debet quisque quod accepit, et sic homo factus est, ut necessario peccet, hoc debet ut peccet.*

Pregunto: ¿Esa palabra, *necessario*, significa aquí lo mismo que *violenter*? Evidente que no, sino tan sólo, sin poder hacer otra cosa, aunque contentándose o queriendo de veras el pecado.

Prosigue el Santo, y dice: *Quod si scelus est dicere, neminem natura sua cogit ut peccet* (1). Otra vez el verbo, *cogit*, se nos ofrece bajo la pluma del Santo Doctor sin aquel matiz de absoluta violencia, sino expresando la simple necesidad; pues da por supuesto el acto, lo que con la violencia absoluta sería suponer un absurdo. La frase queda perfectamente traducida, diciendo: *A nadie obliga o precisa su naturaleza a pecar,* omitiéndose toda idea de violencia física.

Acaso querrá alguno pertrecharse en lo que sigue, para insistir en que el Santo habla de estricta violencia que niega aun la voluntad o voluntariedad. He aquí lo que dice: «Non enim quisquis dum id quod non vult patitur, peccat. Nam si iuste patitur, non in eo peccat, quod patitur invitus, sed in eo peccavit quod ita fecit volens, ut quod nollet iure pateretur.»

Pero en vano se recurrirá a esto. Los actos no voluntarios de que se habla en esto, o son los mismos actos de la voluntad, y entonces es absurdo entender que se trata de estricta violencia, o se han de interpretar ser de otras facultades en que acaso es igualmente absurdo suponer dicha violencia, o son sólo actos del cuerpo. En suma, nótese cuán lejos andamos del modo de discurrir del c. 3. Allí se decía, si es violento ya no es voluntario, y por tanto, no existe el acto de la voluntad. Aquí se habla de actos que son un hecho, entre los cuales vienen incluídos en primera línea los de la voluntad, pues se habla de actos

---

(1) Que la frase transcrita se halle en el l. 1, *Retractationum*, *c.* 9, *n.* 3, nada quita a la fuerza de nuestra argumentación. Porque ni se retracta la frase, ni mucho menos se corrige o explica el sentido de la palabra, *cogit*, de algún modo que dificulte su obvio sentido.

que pueden recibir inmediatamente el calificativo de pecado, y de los mismos actos que tienen lugar, se dice que no se quieren, o que se sufren a más no poder *(dum id quod non vult patitur)*.

Mas dejando esto, donde el Santo ha dado su pensamiento definitivo para la solución de la dificultad que proponía Evodio, es, según tiene cuidado de advertirlo el mismo, en el c. 18, n. 50, cuando ha escrito: «*Reminiscere superiorum, quae a nobis tam multa de peccato et voluntate libera dicta sunt. Sed si laboriosum est omnia mandare memoriae, hoc brevissimum tene. Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia est ut caveri omnino non possit? Si ita est nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri igitur potest.*

Que de esto abusase Pelagio, como nos dice el mismo Santo (l. 1, *Retractionum*, c. 9, n. 5), se concibe bien; pero las añadiduras que pueden ser útiles o necesarias para cerrar la puerta a tales abusos, no lo desvirtúan lo más mínimo en el sentido en que venimos hablando. San Agustín advierte que en seguida lo explicó de manera que no pudiese servir a nadie para negar la necesidad de la gracia, y la existencia del pecado original con sus consecuencias; pero no negó jamás lo que aquí tan de propósito afirmaba. Y sí terminará el capítulo diciendo: «Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur», jamás dirá que sea propia e inmediatamente pecado lo que no se puede evitar, antes en el c. 19, n. 54, insistirá en lo dicho (c. 18, n. 50), escribiendo: *Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt;* y poco más abajo: *Sic non solum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab sciente committitur; sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est.* En lo cual todos los Teólogos católicos están contestes.

Respuesta directa a la dificultad del c. 3

Dada la solución amplia que acabamos de ver que se impone según las líneas generales de la obra del Santo, concretemos un poco más nuestra explicación.

El c. 3 de la obra de que tratamos no pasa de ser un preámbulo para la verdadera respuesta que dará Agustín a la cuestión que se le propone. El, con su inimitable facundia, en tratándose de dificultades de gran trascendencia, no va siempre directa e inmediatamente a la plena dilucidación del punto oscuro. Sabe rodearlo de mil maneras, no pocas veces graciosamente, como quien juega con la misma dificultad que no teme. Y ¿por qué no recordarlo? Es un gran retórico, y puede deslumbrar al adversario, y, en pro de la verdad que defiende, lo hace.

Por tanto, entre las muchas cosas que responderá a una cuestión, no todas son igualmente adaptadas y comprensivas, ni siempre eficaces. Don de su sabiduría es darse cuenta de esto, y así tanteado el terreno en un sentido, sabrá pasar a otra cosa olvidando lo que ha dicho, humildemente dispuesto a retractarlo, y aun retractándose tácitamente si la necesidad y la ocasión lo exigen.

Nos ofrece un ejemplo de esto el c. 3 de que estamos tratando. Estas frases del mismo (n. 7): *Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est.....* (n. 8). *Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis*, sólo tienen un valor relativo aun para el mismo autor; no explican todo el ser de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad. Dicen lo que dicen, y nada más; sin consecuencias enojosas que no pudieron ser abrazadas por el escritor de estas frases, como nos lo demuestra la serie de los capítulos siguientes de la misma obra, en los cuales estas enojosas consecuencias hubiesen debido brillar a cada paso si hubiesen estado en la mente del escritor, y sólo brillan por su ausencia. Mas lo que las frases dicen es verdad. Porque aun en los casos en que no somos responsables de los movimientos de nuestra voluntad, cuanto hay en ella está en nuestro poder, lo poseemos como no posemos cosa alguna exterior, aunque no lo poseamos con aquella propísima manera de dominio sobre nuestros actos propiamente libres que explicaba, como vimos, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, y lo que más es, al sentido común, al sentido moral de toda la humanidad y a nuestra misma santa fe.

2) *Concepto de la libertad en el l. 5 de Civ. Dei, c. 10*

El segundo pasaje de San Agustín que nos propusimos examinar, en cuanto más o menos a propósito para las tan sabidas sutilezas jansenistas, dice así (P. L. 41, cols. 152-153): «Unde nec illa necessitas formidanda est, quam formidando Stoici laboraverunt causas rerum ita distinguere, ut quasdam subtraherent necessitati, quasdam subderent: atque in his quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videlicet non essent liberae si subderentur necessitati. Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed, etiamsi nolimus, efficit quod potest, sicut et necessitas mortis; manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae, si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle; nam, si volumus, est; si nolumus, non est: non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat; nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, et cuncta praescire: sicut nec potestas eius minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult: quod ei si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens. Sic etiam, cum dicimus necesse esse ut, cum volumus, libero velimus arbitrio; et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subiicimus, quae adimit libertatem. Sunt igitur nostrae voluntates, et ipsae faciunt quidquid volendo facimus, quod non fieret si nollemus» (1).

---

(1) Confiamos que el lector excusará lo largo de nuestra cita por ser necesaria para la explicación, y por hallarse así en el lugar antes referido de Jansenio. Este se mostró excesivamente seguro de encontrar en esas palabras su idea preconcebida, cuando escribió luego este comentario: «Ecce clarissimis verbis distinguit hic duplicem illam quam diximus necessitatem, unam quae non relinquit actum in nostra potestate, hoc est, ut ipsemet explicat, quae nobis etiam nolentibus seu invitis et coactis operatur effectum suum; alteram qua simpliciter aliquid est necesse fieri, sicut vivere, praes-

No negamos que ofrece el pasaje alguna dificultad para quien lo lea con el prejuicio o temor de que San Agustín no reconocía otra libertad que la simple voluntariedad. Mas afirmamos: *a)* que en esta hipótesis tampoco se puede leer sin tropiezo interpretando naturalmente sus partes principales; *b)* que sin esta hipótesis o prejuicio, todo él tiene perfecto sentido; *c)* que en el c. 9, que inmediatamente precede, hace críticamente imposible dicha hipótesis e interpretación; *d)* que lo restante del c. 10 confirma esa imposibilidad. Expongamos estos cuatro argumentos poderosísimos cada uno de por sí contra la hipótesis jansenista.

a) Esa hipótesis no concuerda bien con las mismas expresiones del texto

En efecto: según ella, al leer *Multa enim facimus, quae, si nollemus, non utique faceremus,* hay que excluir de la mente de San Agustín que la condición «si nollemus» sea en algún modo posible que se cumpliese al ir a tomar la determinación que tomamos. Mas la proposición entera, *Multa facimus.....* en su sentido más obvio, o leída sin

---

cire, non mori, non falli, respectu Dei; illam repugnare docet libertati, istam minime.» No advirtió este autor que era mucho más verosímil, como veremos, otra interpretación de dicho texto, que es la que más cuadra con la tesis que quería probar. Poco antes del *Augustinus* de Jansenio, el eruditísimo Diego Ruiz de Montoya (V. *Commentarii ac Disputationes De Scientia, de Ideis, de Veritate ac de Vita Dei. Ad primam partem S. Thomae a q. 14 usque ad 18. Controversia de cognitione contingentium futurorum, l. 3. De Libertatis indifferentia quae per Dei praescientiam non laeditur. Disp. XLV. Sect. 5. Explicantur testimonia Patrum, quae libertatem cum necessitate copulare videntur*, n. 3), habiendo aducido como dificultad parte de este pasaje, escribía: «Haec verba *a contextu divulsa,* videntur significare necessitatem nihil repugnare libertati, etiamsi fuerit necessitas antecedens, et non consequens, qualis est, Deum semper vivere, et cuncta praescire. Nihilominus adhibitis Theologiae regulis, quas in praecedentibus sectionibus probavimus, cum attenta illorum consideratione, colligitur, Augustinum egisse de duplici libertate, prius de libertate a coactione, secundum quam necessarium simul et liberum est, Deum vivere et cuncta praescire. Per hanc igitur clariorem libertatem Augustinus viam aperuit, ut postea in eodem capite de alia libertate dissereret, quae pugnat e diametro cum antecedente necessitate. Quam libertatem totis viribus ibi Augustinus propugnat, ostendendo, actionis liberae futuritionem praesupponi ad praescientiam Dei, et ea ratione libertatem nostram cum divina praescientia consentire.»

prejuicio, significa que hacemos muchas cosas cuando precisamente podíamos no hacerlas. Luego está admitiendo y defendiendo el autor que tenemos libertad de indiferencia, al mismo tiempo que expresa la libertad de coacción (1).

Reflexionemos sobre el mismo texto a partir de la primera palabra hasta *Si autem illa*..... Para esa interpretación que rechazamos, todo esto se debería entender de sola la libertad de coacción. Porque el juego de la dificultad contra la libertad de indiferencia se halla evidentemente en decir que en la primera parte del texto, de la cual ahora tratamos, San Agustín tan sólo excluyó de nuestra libertad la coacción o violencia de que hablaba, y en la segunda, que luego consideraremos, admitió que la simple necesidad sin estricta violencia, que evidentemente excluye la libertad de indiferencia, concuerda con la libertad tal como él la entendía.

Pues bien, decimos que analizando la frase *Multa facimus*, se ve que en la primera parte no excluía sólo la coacción, pues sobrentendía la posibilidad de acciones diversas por parte de nuestra voluntad y por tanto también daba por supuesto que no existía propia necesidad de ejecutar la acción que se ejecutaba. Porque decía que hacemos muchas cosas que si no quisiésemos no las haríamos, lo cual repite mil veces el sentido común de toda persona honrada en el sentido de que estábamos capacitados para omitir dichas cosas que hacemos. Por consiguiente, no es una traducción obvia de la frase de San Agustín *Multa facimus*..... suponer que no admite una verdadera contingencia o libertad de indiferencia en nosotros al ejecutarlas.

Inconcebible parece cómo olvidó Jansenio en la interpretación de este pasaje los muchos matices peculiares que podía tener y tenía el pensamiento de San Agustín al defender la propia libertad humana tal como la enseña toda la Tradición cristiana. Hacerle distinguir al Santo

---

(1) Cualquiera puede notar la concordancia de esta nuestra explicación con la que dió del mismo texto el P. Ripalda en su excelente obra, *Adversus Baium et Baianos ad disputationes de Ente Supernaturali Appendix*, *disp.* 16, *n.* 57, donde dice: «Quare Augustinus superiori testimonio huic necessitati opponit potestatem indifferentem, qua velle nostrum ita est, ut possit non esse, sive qua voluntas ita vult, ut absolute possit non velle, seu nolle. Phrasis enim illa conditionalis, «si volumus, est»; «si nolumus non est» non solum significat assertionem conditionatam exsistentiae actus, sed etiam absolutam potestatis indifferentis ad oppositum», etc.

Doctor de aquella manera tan aristotélica y escolástica en un capítulo *de Civitate Dei* las dos cosas o como dos partes (que ni siquiera partes son) que se hallan en nuestra libertad, a saber: la *libertas a coactione* y la *libertas a necessitate*, y hacer que se ponga a defender primero la primera con absoluta precisión de la segunda; y hacerle hablar después con toda precisión de sola esta segunda y de toda ella, es, cuando menos, un enorme anacronismo, pues tardará aún siglos la Teología para llegar a discurrir con esta precisión de conceptos y fórmulas sólo necesarias para refutar semejantes tergiversaciones de textos como la que aquí cometió Jansenio.

Tampoco se puede, dentro de la interpretación jansenista, leer sin dificultad o sin hacerle violencia la segunda parte del texto, que es, desde las palabras *Si autem illa.....*, hasta el fin. Porque leído esto con buena voluntad de entenderlo, al llegar a las palabras *Sic etiam cum dicimus necesse esse ut, cum volumus, libero velimus arbitrio; et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subiicimus, quae adimit libertatem*, el ingenio menos sutil advertirá que habla el grande autor simplemente del caso particular y necesidad condicionada que se expresa en aquellos términos: «*Necesse esse ut, cum volumus, libero velimus arbitrio*»; y no se habla en general de cualquiera simple necesidad que haga imposible la libertad de indiferencia, dejando subsistir sólo la libertad de coacción, como debería suceder en la interpretación jansenista.

Examinémoslo un poco más para disfrutar de la luz que proyectan las expresiones del mismo texto contra las rotundas afirmaciones de Jansenio. En esta segunda parte del texto formula el grande escritor una expresiva comparación entre lo que se dice no poder el Omnipotente, que todo lo puede, y lo que se dice no poder nuestra libertad en su mismo acto libre, que por hipótesis puede ejecutar, puesto que lo ejecuta. Basta enunciar así, con toda verdad, la sustancia del pensamiento del Santo en esta parte, para que uno se pregunte, maravillado del caso: pero ¿qué puede probar esto en favor del jansenismo? Evidentemente, no queda nada de aquella idea según la cual San Agustín habla aquí de solas las cosas que quitan la libertad de indiferencia, las cuales para nada le preocupan, con tal de dejar en pie lo necesario para la libertad única que él reconoce, según se dice, que es la mera voluntariedad o libertad de coacción. Porque consta que habla de un ser necesario *(esse necesse ut)* consiguiente al ejercicio o acto del

libre albedrío, que por serlo ninguna libertad impide, ni la de coacción, ni la de indiferencia, pues llega tarde para poderlas impedir (permítasenos la frase en gracia a la evidencia de la cosa), pues es consiguiente o consecuencia del mismo ejercicio de la libertad.

Por tanto, si alguno nos preguntase: ¿de qué libertad habla el Santo en esta parte del pasaje discutido, de la libertad de indiferencia o de la coacción?, sin titubear responderíamos: habla, generalmente, de nuestro libre albedrío, como en la primera parte, sin sujetar distintamente sus expresiones a los moldes de una terminología posterior a su tiempo, lo que más en particular se verá en nuestro segundo argumento.

b) Perfecto sentido de todo el pasaje dentro de la doctrina verdadera de la libertad de indiferencia

Leámoslo, pues, exponiéndolo según este punto de vista. Nos dice sin rodeos lo que sigue: «Ni hay, pues, que temer aquella necesidad del hado, que temiéndola, procuraron los Estoicos distinguir las causas de las cosas de manera que algunas quedasen sustraídas a esa necesidad, y otras sometidas a ella; y entre las que no quisieron someter a la fatal necesidad pusieron nuestras voluntades, no fuese caso que dejasen de ser libres si estaban sujetas a la necesidad (del hado). Porque si hay que llamar necesidad fatal en nosotros, la que no depende de nosotros, sino que aunque no queramos hace cuanto puede, como la necesidad de morir; está claro que los actos de nuestra voluntad libre con que vivimos bien o mal moralmente hablando, no caen bajo esta fatal necesidad. Porque está claro que hacemos muchas cosas, que si no las quisiéramos no las haríamos. Y, por tanto, los actos de nuestra voluntad de que somos responsables, *quibus recte vel perperam vivitur*, no tienen que ver con la fatal necesidad de que se preocupaban los Estoicos. Entre las cuales cosas que hacemos, que si no quisiéramos no haríamos, ante todo figura *(Quo primitus pertinet)* el mismo acto de querer: porque, si queremos, existe; y si no queremos, no; puesto que no queremos, si no queremos o queremos lo contrario. Prueba palmaria de que estos actos no pueden nacer de una necesidad fatal. Mas si prescindiendo del hecho de que el acto de querer es tan propio efecto nuestro, que sin nosotros no existe, tan sólo se habla de la necesidad (del hado), según la cual decimos, es necesario que exista

algo o que se haga (prescindiendo de su causa); no sé por qué haya que temer que tal necesidad (hado) nos quite la libertad. Porque no ponemos bajo tal necesidad (hado) ni la vida de Dios ni su presciencia, cuando decimos, es necesario que Dios siempre viva y que todo lo sepa; al modo que tampoco se disminuye su poder, cuando se dice que ni puede morir ni engañarse; como quiera que de tal suerte no puede esto, que antes se disminuiría su poder si lo pudiese. A la verdad, muy bien se llama Omnipotente, aunque no pueda morir ni engañarse. Pues se llama Omnipotente porque puede hacer cuanto quiera, no porque pueda padecer lo que no quiere; que si esto último le pudiese suceder, ya no sería Omnipotente. Así que precisamente no puede algunas cosas, porque es Omnipotente.»

«Por el mismo estilo, al decir, *es necesario que cuando queremos, queramos con el libre albedrío,* sin duda decimos verdad; mas no por eso sometemos el libre albedrío a una necesidad fatal que quite la libertad.»

Subrayamos el ejemplo aducido por el Santo porque es excelente para el defensor de la libertad de indiferencia, pues con toda esa necesidad es evidente que no queda impedida la libertad de indiferencia. Es una necesidad consiguiente a la existencia del libre albedrío y a un uso cualquiera del mismo. Y todo induce a creer que al discurrir así Agustín contra la vana filosofía del estoicismo, no consideraba sino estos casos en que de tal manera es necesario por hipótesis que suceda una cosa en nuestra voluntad, que no obstante tal necesidad subsista el propio dominio sobre nuestro acto para ejecutarlo o no ejecutarlo, esto es, la libertad de indiferencia.

Confirma esto la sentencia final de nuestro texto: *Sunt igitur nostrae voluntates*, etc. Muy bien concluye, que de lo dicho se desprende que los actos de nuestra voluntad son nuestros, esto es, de nuestro pleno dominio, y son la causa de lo que hacemos queriendo, y no la necesidad que preocupaba a los Estoicos, pues lo que así hacemos, no se haría si no quisiésemos.

Con esta interpretación, que es legítima porque es obvia, y tan conforme como se acaba de ver con la intención de San Agustín de refutar los escrúpulos de los Estoicos, y no precisamente la doctrina cierta de los Teólogos Escolásticos del siglo XVI (como parece haber pensado Jansenio), se ve que no hay nada en este pasaje de aquella distinción rigurosa según la cual admitiría el Santo Doctor sólo la li-

bertad de coacción y no la libertad de indiferencia. El texto más bien prescinde de esta distinción de dos maneras de libertad, pues abarca las dos en sus dos partes, refutando por igual con el hecho de las dos maneras de libertad, manifiestas en la conducta humana, la cavilosidad estoica.

c) *El c. 9 y la interpretación necesaria del primer párrafo del c. 10*

Decimos, pues, en tercer lugar que el c. 9 del mismo libro nos obliga, en buena crítica, a interpretar el pasaje examinado del c. 10 en el sentido que acabamos de interpretarlo, o sea dejando a salvo nuestra libertad de elección o indiferencia. Esta consecuencia del c. 9 al 10 dimana de que en el 9 es de todo punto evidente que el autor defiende la libertad de elección o de simple necesidad; y así, sería incongruente suponer que al principio del 10, sin previo aviso, cambia de parecer y defiende lo contrario. Hay, pues, que dar una hojeada al c. 9.

En todo él nuestro gran Doctor de Hipona reprende con justísima severidad a Cicerón, quien (n. 2) *dum vult facere liberos, fecit sacrilegos*, y aun discurriendo por ahí llegó a los confines del ateísmo, pues vino a decir, *nihil aliud* (n. 1 y n. 4 al fin) *quam quod ille dixit insipiens in corde suo, Non est Deus* (Ps. 13, 1).

El argumento que así ofuscó el claro ingenio del orador romano es la dificultad, tantas veces expuesta por la doctrina católica, de la presciencia divina. *Atque in has angustias coarctat animum religiosum* (dice ahí el Santo Doctor, n. 2), *ut unum eligat de duobus, aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse praescientiam futurorum: quoniam utrumque arbitratur esse non posse* (1).

El gran escritor empieza la refutación del argumento ciceroniano con la afirmación contraria al falso supuesto dicho, y así escribe (n. 3):

---

(1) Nótese, desde luego, el sentido de la frasse «*esse aliquid in nostra voluntate*», que sin duda en Cicerón, y por tanto en Agustín, que lo citaba de concepto, significaba el poder para hacer o dejar de hacer; esto es, la libertad de indiferencia. Nada quitará en lo sucesivo Agustín de este significado del poder, en esta u otras frases semejantes, en tratándose del libre albedrío.

«Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio.» Sigue entonces la larga explicación del n. 4, toda ella encaminada a mostrar que, sin perjuicio de la presciencia divina, la voluntad es la causa por excelencia de sus efectos, en oposición a las causas naturales, y negando la propia voluntad en los animales en este orden de la causalidad y poder *(si tamen appellandae sunt voluntates animalium rationis expertium motus illi, quibus aliqua faciunt secundum naturam suam, cum quid vel appetunt, vel evitant).*

Pero donde más resalta en las palabras del Santo Doctor este poder especial de la propia voluntad, que es poder de elección y libertad de indiferencia, es cuando dice: *In eius* (sc. Dei) *voluntate summa potestas est, quae creatorum spirituum voluntates bonas adiuvat, malas iudicat, omnes ordinat; et quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit. Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum.*

Cualquiera ve que esta última distinción entre dar el poder y no dar la voluntad sería una incoherencia si en la voluntad no se comprendiese la libertad de elegir después de todos los poderes dados por el Criador.

Luego acentúa el Santo este singularísimo influjo de la causa voluntaria o libre en el orden del universo, afirmando que, «Causa itaque rerum quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt; sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae; quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates».

Con todo lo cual, el pensamiento dominante de San Agustín es desvanecer aquel fantasma del hado de los gentiles, defendiendo como principio cristiano en contra de tan vana construcción de la filosofía pagana lo que expresa en estos términos (ibidem): *Nos enim eas causas, quae dicuntur fortuitae, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas, sed latentes; easque tribuimus vel Dei veri, vel quorumlibet spirituum voluntati; ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate seiungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae.* Así que entiende y defiende que fuera de la naturaleza que no ha de causar sorpresa en sus efectos, o al menos no puede contener malignidad alguna en ellos, pues de ella responde su Criador, hay que tener

en cuenta para la explicación del orden de los acontecimientos la intervención de las voluntades, que pueden estar acordadas o desacordadas con la misma naturaleza. Por tanto, de una manera generalísima admite la indeterminación del querer de la voluntad humana en sus causas naturales, es decir, tanto si se compara con la naturaleza individual del hombre, como mirando cualquier otra naturaleza; y en esta indeterminación antecedente del querer humano en sus causas consiste la libertad de indiferencia. Luego es evidente que en este c. 9 enseña San Agustín la libertad de indiferencia, o sea la *libertas a necessitate*.

Notemos, empero, todavía la resolución final del argumento o dificultad de Cicerón, expresada con esta retórica pregunta: «Quomodo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, id efficit, ut *nihil sit in nostra voluntate*, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates?» En la cual solución subrayamos la frase *nihil sit in nostra voluntate*, para recordar que es una violencia hecha a los textos de San Agustín afirmar que *esse in nostra voluntate* signifique tan sólo materialmente ser acto realizado con nuestra voluntad connotando sólo la *libertas a coactione*, sin incluir el sentido de poder libre o indiferentemente varios extremos o actos. Porque es la misma frase puesta en la dificultad de Cicerón, donde ciertamente significaba esta última libertad de indiferencia, y el significado de la frase no ha sido restringido la más mínimo en todo el decurso de la argumentación de nuestro gran Doctor.

Finalmente, la consecuencia de esto es obvia para la debida o legítima interpretación del pasaje en litigio del c. 10.

Porque al final del c. 9 nos encontramos con que en la terminología de San Agustín *esse in nostra voluntate* significa la libertad de indiferencia; luego cuando en la primera parte de dicho pasaje se habla de *esse in potestate nostra*, se significa esa verdadera libertad, y no sólo la *libertas a coactione*, que interpreta el «Augustinus» de Jansenio. La consecuencia es innegable, pues el valor y extensión de la frase *esse in voluntate nostra*, tan sólo se refiere al poder con el concepto de dependencia de nuestra voluntad, como si dijéramos, estar en nuestra mano (1).

---

(1) Si alguno quisiera eludir el raciocinio que hacemos en el texto apoyados en el c. 9, y se apoyase a este fin en las palabras con que empieza el n. 2 del c. 10, nada

d) Lo restante del c. 10 tampoco permite la interpretación jansenista del principio

Inmediatamente después del pasaje discutido, nos habla el texto del caso en que el hombre quiere, mas no puede realizar lo que quiere; y aun así nota que el acto será de la voluntad, esto es, según lo visto, que está el querer en poder de la misma, siendo ésta responsable del mismo querer. El final del párrafo (n. 1) es particularmente significativo en este orden de ideas, pues dice: «Por tanto, cualquier cosa que sufra el hombre contraria o independiente de su voluntad, no debe atribuirla a las voluntades humanas o angélicas o de algún espíritu creado, sino más bien a la de Aquél que da el poder a los que quieren.» Donde distingue el Santo claramente dos cosas: el querer y el poder conforme al querer. De estas dos cosas, el querer va del todo a cuenta del hombre. Recuérdese para mayor evidencia la sentencia vista en el c. 9: *Sicut enim omnium naturarum creator est,*

---

adelantaría. Porque véase lo que dice el Santo: «Non ergo propterea nihil *est in nostra voluntate*, quia Deus praescivit quid *futurum esset in nostra voluntate:* non enim qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille, qui praescivit quid *futurum esset in nostra voluntate*, non utique nihil, sed aliquid praescivit: profecto et illo praesciente *est aliquid in nostra voluntate.*»

Subrayo para mayor claridad las cuatro veces que se aplica la expresión *esse in nostra voluntate.* Concedido que la segunda y la tercera vez *(futurum esset in nostra voluntate)* significa meramente el acto. Pero el adversario, para desvirtuar nuestra precedente argumentación, ha de defender que ninguna vez significa ahí la frase aquella tan particular manera de estar una cosa en nuestro poder que se indica con la palabra libertad de indiferencia, y es un poder para actos diversos, como ciertamente se entendía en la dificultad propuesta por Cicerón o por los Estoicos. Porque si la primera y la cuarta vez dicha frase no significase más que el hecho y no el poder libre e indiferente, la solución que preconiza aquí San Agustín fuera una tautología o un explicar ídem por ídem, que hubiese movido a la risa y al sarcasmo a todos los Estoicos. Porque el resultado de tan laboriosa explicación fuera decir: «Por tanto, no dejará de existir un acto en nuestra voluntad, porque Dios, de antemano, ha previsto este acto en nuestra voluntad: pues no se puede decir que quien previó esto, nada previó. Por consiguiente, puesto que el que previó el acto que había de haber en nuestra voluntad, algo previó; en realidad de verdad, previéndolo Dios hay un acto en nuestra voluntad.» Esta respuesta que es, en realidad, la del *Augustinus* de Jansenio, no fuera sino un famosísimo escamoteo de la dificultad, sin darla ni sombra de solución.

ita omnium potestatum dator, non voluntatum. El poder conforme al querer va del todo a cuenta de Dios *(omnium potestatum dator).*

Ahora bien, esta distinción, que continúa en el c. 10, al final del n. 1, sería impertinente o de ningún valor si en el querer hubiese sólo el poder querer, sin que hubiese posibilidad de no querer o libertad de indiferencia, porque es manifiesto que tal querer, expresión necesaria de sólo su poder ser, iría tan a cuenta de Dios, como cualquier otro efecto natural que el mismo Dios determina, o cualquier otro efecto extrínseco a la voluntad que veníamos diciendo, que era sólo efecto de la voluntad divina.

Síguese la consecuencia, *Non ergo propterea* (1)..... Por lo que acaba de decir el Santo, es evidente que empieza hablando de aquel poder que hay en nuestra voluntad, y es idénticamente la libertad de indiferencia, por la cual somos responsables de nuestros quereres, y es muy distinto del poder exterior o extrínseco a la voluntad del que sólo Dios responde por la conservación de las leyes naturales o suspensión de las mismas.

Por lo cual es bonísima la deducción, *Quocirca nullo modo cogimur, aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum: sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur; illud ut bene credamus;* ..... Porque creyendo en la libertad así entendida con el poder libre de toda ineludible traba en la voluntad, creemos en una verdad revelada (2).

Por consiguiente, el período *Proinde non frustra sunt leges, obiurgationes, exhortationes, laudes et vituperationes: quia et ipsas futuras esse praescivit, et valent plurimum, quantum eas valituras esse praescivit; et preces valent ad ea impenetranda, quae se precantibus concessurum esse praescivit,* sólo tiene un sentido posible, y es que tales medios sirven o ayudan para el buen ejercicio de la libertad de indiferencia que se supone y para impedir el abuso y degeneración de la misma.

---

(1) Véase la nota anterior.

(2) En la expresión que luego hallamos en el texto, *quo adiuvante sumus liberi, vel erimus*, sin duda hay un matiz propio del léxico de San Agustín en la palabra *liberi*. Pero tiene muy poco que ver con lo que discutimos, y por ende omitimos su análisis.

En especial, la frase *Et iuste praemia bonis factis, et peccatis supplicia constituta sunt*, excluye toda idea de fatalidad en el efecto moral de las leyes, reprensiones, exhortaciones, alabanzas y vituperios.

Así también, y sólo así, se explica lo que prosigue diciendo, que es: *Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit: imo ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit,* porque se sobrentiende que no hay ninguna necesidad antecedente que dimane de la ciencia o voluntad de Dios ni de otra alguna causa natural o voluntaria que obligue a cometer el pecado. Y esta libertad de indiferencia que tantas veces se sobrentiende en el decurso de todo el capítulo, se indica con evidencia en la proposición final, que dice de esta manera: *Qui si nolit, utique non peccat: sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit*, proposición que demuestra que se ha mantenido en todo el argumento hecho el supuesto de que es posible el caso, por parte de la voluntad del que peca, de que no peque. ¡Qué mala causa la de Jansenio ante una reposada consideración de los textos de San Agustín! Y ¡cuán tristemente había de sentir el autor del *Augustinus* al traer ese c. 10 del *l. 5 de Civitate Dei*, que se bamboleaba el terreno bajo sus pies, cuando en busca de un apoyo recurrió a la autoridad de Santo Tomás, que tan claramente le es contraria! (1).

En atención a esta inesperada salida de Jansenio, pondremos fin a nuestro breve estudio crítico probando que la interpretación que Santo Tomás dió de este lugar *(l. 5 de Civ. Dei, c. 10)* de San Agustín envuelve la afirmación de la libertad de indiferencia. Lo cual haremos defendiendo la siguiente proposición:

Santo Tomás supuso que San Agustín (l. 5 de Civ. Dei, c. 10) admitía fuera de la libertas a coactione la libertas a necessitate o de indiferencia.

Los lugares de las obras de Santo Tomás que podrían crear algún prejuicio contra esto, si se interpretan mal, son: *a) Q. 10 de Potentia, a. 2 ad 5; b) Q. 22 de Veritate, a. 5; c) S. Th., p. 1, q. 82, a. 1.*

Citaremos de cada uno de ellos las palabras del Santo Doctor que

---

(1) Por falta de espacio y oportunidad no intercalamos aquí un estudio, acabado de hacer, sobre el concepto de la libertad en el Doctor Angélico.

adujo Jansenio en favor de su opinión, e incontinenti soltaremos la dificultad dando la prueba del verdadero sentido del pasaje que deshace el prejuicio.

a) Las palabras de la *q.* 10 *de Potentia*, *a.* 2 *ad* 5 son éstas: «Naturalis necessitas, secundum quod voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet *in* 5 *de Civ. Dei*. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur.»

Respuesta. Estamos plenamente conformes con la doctrina de tan grande autoridad. Admitimos, además, lo que salta a la vista en el texto, es a saber, que el Aquinate afirma aquí con relación al concepto de nuestra libertad lo que entendía que afirmó San Agustín en la *Ciudad de Dios*. Pero ¿qué extensión se ha de dar a esta concordia entre nuestra libertad y casos de necesidad de nuestros actos voluntarios? ¿Por ventura se ha de entender que mientras haya libertad *a coactione*, por necesaria e ineludible que sea la determinación o acto de la voluntad, ya se afirma que hay en el hombre el ejercicio de aquella libertad que lo hace responsable de sus acciones? Así lo entendió el jansenismo, pero lo entendió muy mal. Porque el mismo Santo Doctor, que escribió aquellas palabras, en la *q.* 6 *de Malo*, *a. unico in c.*, ha explicado su concepto de nuestra libertad en estos términos: *Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum: nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum: sed solum id cuius principium est extra. Unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti; violentum enim repugnat naturali, sicut et voluntario: quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra.*

Afirmó, pues, que algunos habían sostenido que sólo hay que reconocer en el hombre la libertas *a coactione*, cuando se habla de que es libre en sus determinaciones o en el elegir. Entre los que tal han sostenido, es evidente que se ha de incluir el *Augustinus* de Jansenio; pero ¿podrá nadie que haya leído esta cuestión, 6 *de Malo*, escrita por Santo Tomás, sospechar siquiera que éste creyese nunca que San Agustín se hubiese de contar entre ésos *(quidam)*? Cierto que no. Porque, continuemos leyendo en el Angélico. Dice así: *Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Est etiam aunumeranda inter*

extraneas Philosophiae opiniones, quia non solum contrariatur fidei: sed subvertit omnia principia Philosophiae moralis (1).

Así que cuando Santo Tomás admite que, como ha dicho San Agustín en su *Ciudad de Dios*, hay actos libres que son necesarios, o que la libertad de nuestra voluntad sólo está reñida con la coacción y no con la necesidad natural, en ningún modo quiere decir él, ni admite que San Agustín haya enseñado, que la determinación o elección propia de nuestra voluntad con sólo no ser intrínsecamente violenta, ya será propiamente libre y capaz de merecer o desmerecer, aunque por una oculta o manifiesta necesidad se impidiese el libre juego de nuestro libre albedrío o libertad de indiferencia.

La aparente y no real contradicción entre los dos pasajes de Santo Tomás, próximamente considerados, es puramente cuestión de terminología. En 10 *de Potentia* da el dictado de libre a todo acto de la voluntad, aunque no sea acto de elegir y propia determinación: en 6 *de Malo* habla de la libertad de elección y de determinación, que importa algo más que aquella simple libertad o espontaneidad natural e indispensable en todo acto de la voluntad por indeliberado que sea (2).

---

(1) Adviértase la enorme distracción sufrida por Jansenio (no nos meteremos a juzgar sus intenciones) cuando, para enseñar lo que sentía Santo Tomás acerca del propio concepto de la libertad necesaria para merecer o desmerecer, se apoyó en unas palabras que había escrito el Santo a propósito de la *Procesión del Espíritu*, como son las del texto que tratamos de explicar, y no recordó las del texto aquí aducido *(q. 6 de Malo)* que tocaban tan de cerca a la opinión de que se constituyó defensor el mismo Jansenio; pues investigaban, *Utrum homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat.* ¿Qué diría el Angélico al verse puesto, precisamente en compañía de San Agustín, entre aquellos *(quidam)* que tan justamente había censurado? Risum teneatis.

(2) Suárez ha explicado la posibilidad en una misma potencia de estas dos clases de actos con una teoría que nos parece muy fundada en el concepto corriente de nuestra libertad. Porque enseña *(In* 1. 2. *Tract.* 2, *disp.* 1, *sect.* 3, *n.* 17 et alias) que el acto libre con libertad de indiferencia no lleva en sí intrínsecamente esta libertad, sino sólo la que llevan todos los actos de la voluntad, que es la de coacción, o el simple ser voluntario. La libertad de indiferencia en el acto es una mera denominación extrínseca, derivada en el acto del poder existente en la voluntad para no producir aquel acto, o para producir el acto contrario. Así que todo lo espontáneo en nuestra voluntad, intrínsecamente es tan libre como lo deliberado; pero esto último incluye el poder en la voluntad para omitirlo o realizar lo contrario, del cual poder nace la responsabilidad de nuestras acciones propiamente libres.

b) Tampoco la *q. 22 de Veritate, a.* 5, faculta a nadie para afirmar en serio que el Angélico reconociese que San Agustín, en la *Ciudad de Dios*, no admitía la libertad de indiferencia.

Las palabras de esta cuestión aducidas por Jansenio en favor de su tesis, son éstas: «Sicut potest accipi ex verbis Augustini de Civitate Dei, duplex est necessitas. Necessitas scilicet coactionis, et haec in volentem nullo modo cadere potest, et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere», que son palabras del cuerpo del artículo mencionado. En el mismo sentido se añaden las siguientes de la respuesta *ad* 4: «Augustinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus, respectu aliquorum. Et haec necessitas in divina voluntate invenitur, sicut in divino esse.» Y, por fin, se citan las del *ad* 1 *Sed Contra*, que son: «Auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis quae repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis conditionis, quae secundum Augustinum in 5 *de Civ. Dei* voluntati non repugnat.»

Respuesta. Naturalmente, para entender el alcance de estas palabras del Aquinate hay que prestar atención al objeto del artículo en que el Santo las escribió; y juntamente a la concatenación del mismo artículo con los que por el mismo tiempo escribió en torno a la misma disputa acerca de nuestra libertad.

Al hacer esto el estudioso de nuevo encuentra algo muy grave en materia de buena crítica contra el método del autor del *Augustinus* en este punto.

Se sabe, pues, que las citas son del *a.* 5 de la *q. 22 de Veritate*, en que ampliamente investiga el Angélico, *Utrum voluntas quippiam de necessitate velit.* Por lo mismo que en la propuesta se dice *quippiam*, ya puede sospechar el lector que en la solución se tratará de un acto particular que no tendrá que ver con el problema abstruso de la previsión divina que exponía San Agustín. Y así sucede, en efecto; el acto necesario de la voluntad que puede llamarse libre, como antes vimos, es la inclinación que ha impreso Dios en la misma voluntad hacia nuestro último fin, con respecto al cual no se ejercita inmediatamente nuestra facultad libre o de elección, porque siempre está elegido. Por lo cual no tendrá que dar ni dará aquí Santo Tomás una explicación completa del concepto que se formaba San Agustín de la libertad humana discurriendo por la *Ciudad de Dios*. El que esté el Doctor de Aquino concorde con el de Hipona en este punto, ni quita ni pone en

orden a conocer el propio concepto de la libertad de elección defendido por el primero, ni para saber qué pensaba éste, qué defendía el segundo en esta misma materia de propia libertad de indiferencia.

En cambio, para entrambas cosas, y, por consiguiente, para resolver con verdad el debate entablado por Jansenio acerca de la opinión de estos dos grandes Doctores, servía y sirve a maravilla el *a.* 6 de la misma cuestión, que escribiría Santo Tomás no mucho después del *a.* 5. Porque en él trata el grande autor del acto de la voluntad humana, en realidad difícil de ser previsto, por no estar determinado en sus causas cuál es nuestra libre elección. Así que el título del *a* 6, es: *Utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult.*

También aquí Santo Tomás resuelve el problema encontrando la fórmula en San Agustín. Y la resolución es que Agustín dice, *quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur* (1), y que, por tanto, la voluntad no está inmutablemente fija ni en el bien ni en el mal. Y qué sea esta falta de inmutabilidad lo explica más el Angélico en el cuerpo del artículo, escribiendo: *Ex hoc aliquid dicitur esse necessarium quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem.*

Todavía para que resalte más qué sea aquel *indeterminate se habere respectu multarum*, añadiremos unas palabras de la *q.* 24 *de Veritate*, *a.* 1 *in c.*, en las cuales de nuevo se ventila la cuestión de nuestra libertad, muchísimo más directamente que en aquellos pasajes que Jansenio coleccionó. Dice así el Aquinate: *Absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit cum sine libero arbitrio non possit meritum vel demeritum, iusta paena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit.....* Todo el cuerpo del artículo expone, con luz meridiana, el concepto y el hecho en el hombre de la libertad de indiferencia que Jan-

(1) La frase de San Agustín es: «Voluntas quippe est qua et peccatur et recte vivitur: quod his verbis egimus» *(Retract., l. 1, c. 9, n. 4)*. Repasa el Santo ahí sus libros *De Libero Arbitrio*, y advierte que acaso los pelagianos abusarán de sus expresiones, *quia gratia Dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur*. Así que no retractará el concepto de la libertad, sino que añadirá lo que antes no era necesario añadir; aunque, como más adelante añade, no *omnimodo de ista Dei gratia reticuimus*.

senio no supo encontrar en las obras de ningún Santo Doctor de la Iglesia.

Pero lo más particular, que no se puede aquí omitir, es que en todo el artículo el Angélico tiene muy presente a San Agustín, y va apoyándose en él, pues *ad* 16 escribe: «Quamvis creatura esset melior, si immobiliter Deo adhaereret; tamen illa est bona quae potest Deo adhaerere, et non adhaerere: et ita melius est universum, ubi utraque creatura invenitur, quam si altera tantum invenitur. Et haec est responsio Augustini» (1).

Aún hace más a nuestro propósito que el Aquinate cite al final de su artículo al mismo gran Padre de la Iglesia, pues lo aduce, diciendo: *Habemus ergo respectu eius* (ultimi finis) *liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum 5 de Civitate Dei, non autem liberum iudicium proprie loquendo, cum non cadat sub electione* (2).

De suerte que Santo Tomás, mientras va enseñando el propio concepto de la libertad de indiferencia, cree andar de acuerdo con San Agustín, y esto teniendo ante los ojos el *c.* 10 del *l.* 5 *de Civitate Dei.*

c) La autoridad de la *Suma Teológica* (1 *p.*, *q.* 82, *a.* 1 *ad* 1) que trae Jansenio en su favor, es ésta: «Verbum Augustini est intelligendum de necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis, non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit.»

Respuesta. Tampoco dice nada aquí Santo Tomás que importe la negación de la libertad de indiferencia, ni que pruebe que haya admitido jamás que San Agustín la hubiese negado en la *Ciudad de Dios.* Ya se podía colegir esto por lo visto a propósito de las otras citas jansenianas. Sobre todo, que los artículos de esta *q.* 82 y los de la *q.* 83 se corresponden con los de la *q.* 22 *de Veritate* y los de la 24.

Mas porque Jansenio apela, no sin retintín, a la *Suma Teológica*, como a la obra suprema de la Teología católica, será bien que basados en la misma obra suprema declaremos cuán falaces son las citas de dicho autor.

Así que en dicho artículo 1 de la *q.* 82 se discute, *Utrum voluntas*

---

(1) Manifiesta referencia al *l. 2 de Lib. Arb.*

(2) Parece que Jansenio olvidó *oportunamente* este lugar, donde, al igual que en las citas aportadas por él, Santo Tomás conmemora el *c.* 10 *del l.* 5 *de Civ. Dei.*

aliquid ex necessitate appetat. Lo concede el Santo Doctor diciendo in c.: «Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimo necesse et quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo.» Esta es la necesidad que admite con San Agustín en la voluntad, que no repugna a su libertad. Y está claro que esta necesidad, con respecto al último fin, no se opone a la libertad *que se ha de ejercitar en la elección de los medios*, que conducen a dicho fin, que no se puede dejar de querer. Este es el pecado del *Augustinus* de Jansenio, que nos quiere hacer creer que San Agustín defendió que no se opone a la libertad de un acto de elección de un medio, la necesidad absoluta y antecedente de la elección del mismo medio; y aun quiere hacer solidario de esta afirmación sobre el sentir de San Agustín a Santo Tomás. Y para probarlo cita palabras del último de los dos grandes Doctores que no tienen que ver con esto.

Mas todavía se agrava esta falta porque estas palabras inoportunamente aducidas son del *a.* 1; y en el 2 ya se trata de la libertad en el sentido contrario a la intención o tendencia de la cita del 1. Porque el 2 averigua, *Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult;* y en el mismo se asienta la base de nuestra libertad de indiferencia; con el agravante para el *Augustinus* de Jansenio, que se empieza por la misma autoridad del verdadero Agustín, que comenzaba el *a.* 6 de la *q.* 22 *de Veritate*, del cual antes hablamos.

De manera que la doctrina de este *a.* 2 es que, *voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult;* y hablar de nuestros actos libres propiamente es hablar de esos quereres de la voluntad que no son *ex necessitate*. Y así habla el Angélico después de citar como norma de lo que va a decir la sentencia de San Agustín: *Voluntas est qua peccatur et recte vivitur.*

Pero hay más: porque en la cuestión siguiente que trata, *Utrum homo sit liberi arbitrii*, empieza la prueba de su tesis diciendo: *Homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et paenae.* Las cuales palabras traen a la memoria otras muy semejantes de San Agustín en el lugar del debate (*l.* 5, *de Civ. Dei.*, *c.* 10), que son: *Proinde non frustra sunt leges, obiurgationes, exhortationes, laudes et vituperationes.* Y qué entienda Santo Tomás por libre albedrío, lo declara bien aquí escribiendo: *Ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia ha-*

bet viam ad opposita..... ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis.

De todo lo cual se deduce con evidencia meridiana que el Angélico, al defender el libre albedrío, defendía la libertad de indiferencia, por la cual la voluntad es, *potens in diversa ferri; habet viam ad opposita; ad diversa se habet;* y de igual manera que el juicio *non est determinatum ad unum*, tampoco la voluntad antecedentemente a su propia y peculiar determinación. Y en todo esto juzga no apartarse de la opinión de San Agustín en la *Ciudad de Dios*, como lo prueba, entre otras muchas indicaciones hechas, el anatema que lanza contra los que niegan esta *libertad de indiferencia necesaria para merecer o desmerecer (q. 6 de Malo, a. unico in c.).*

L. Teixidor

ESTUDIOS SOBRE LA TRANSMISIÓN MANUSCRITA DE ALGUNAS OBRAS DE PEDRO AUREOLI, O. F. M. († 1322)

Sin disputa es el franciscano Pedro Aureoli (Auriol), Arzobispo de Aix, uno de los principales escolásticos del siglo XIV. Colocado en el límite que junta dos períodos de la Historia de la Escolástica, imbuído en la cultura de los tiempos precedentes y a la vez intento en su actividad a los futuros, encarna en sí el espíritu de la Filosofía y de la Teología de su siglo. A no engañarnos todos los indicios que de él tenemos, pronto la Historia de los Problemas se ocupará de él con particular insistencia. Con esto queda indicado cuán conveniente sea que la auxiliar de aquélla, la Historia Literaria, emplee sus fuerzas en prepararle el camino.

La producción literaria de Pedro Aureoli, en sus puntos esenciales, queda suficientemente esclarecida y definida, merced a los dignos trabajos de N. Valois (1) y de R. Dreiling (2). Con todo, en algunos pormenores han quedado oscuridades y sombras que ulteriores controversias no han logrado desvanecer por completo (3). El fin que se propone el presente trabajo es iluminar, en algunos artículos, esos puntos oscuros, con el auxilio de la tradición manuscrita de Pedro Aureoli. En ellos trataremos especialmente sobre la existencia de un *Comentario* del primer libro de las Sentencias, diverso del que conocemos im-

---

(1) Pierre Auriol, Frère Mineur, *Hist. Littéraire de la France*, Paris, 33 (1906), 479-527.

(2) *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli;* Baeumker Beitr. XI, 6 (Münster, 1913), 20-23.

(3) Cf. A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie;* Baeumker Beitr. XX, 5 (Münster, 1922), 220-225.

preso; sobre el carácter y la tradición del Comentario de los tres libros restantes; sobre cuestiones especiales acerca del Quodlibetum y de su cronología. En el presente artículo trataremos de la primera cuestión.

I. La primera redacción del primer libro del Comentario de las Sentencias

¿Hubo una primera redacción del primer libro del Comentario a las Sentencias diverso del que se imprimió en Roma el año 1596? N. Valois sostuvo (1) que hay que admitir una doble redacción, no sólo del primer libro, sino también del segundo y del tercero; pero que la primera redacción de los libros primero y segundo se perdió antes de llegar a la imprenta. Una lista fragmentaria de las cuestiones que contendría esa primera redacción estaría conservada en el Cód. 243 de la Biblioteca de Toulouse. R. Dreiling (2) hizo suya la opinión de Valois, haciendo con todo notar, antes que nadie, que Trithemius como *Incipit* del Comentario refirió la expresión «Quia disciplinati hominis», mientras que la redacción que hemos recibido lleva la de «Expandit librum coram me». Contra toda esa explicación salió A. Birkenmajer (3) con una posición enteramente opuesta. Sostuvo que hasta la fecha no se ha hallado en parte alguna un ms. de la pretendida redacción primera; que los mss. de los libros 1, 2, 4 concuerdan con los impresos, mientras que el libro 3 impreso parece ser un extracto del Comentario conservado en ms. El índice del ms. de Toulouse puede fácilmente tenerse como perteneciente a un retoque hecho por otra mano; que nada demuestra el *Incipit* de Trithemius, puesto que éste tuvo ante sí un ejemplar de la segunda redacción.

¿Qué hay que asentar como real de todo esto? El Comentario al primer libro, a que hace referencia el ms. de Toulouse y el *Incipit* de Trithemius, existe aún en tres mss. por lo menos. El primero forma parte del Cód. 292 [membr. ff. sine num. (2 col) saec. 14 in.] de la Biblioteca de San Antonio de Padua. Contiene un Comentario al primer

---

(1) *Hist. Littér.*, 33, 500-504.
(2) *Der Konzeptualismus;* Baeumker Beitr. XI, 6, 20-23.
(3) *Vermischte Untersuchungen;* Baeumker Beitr. XX, 5, 220-225.

libro de las Sentencias anónimo (1). Empieza así: «Quia disciplinati hominis est in tantum certitudinem quaerere in unoquoque genere, quantum natura rei patitur, ut Philosophus dicit in primo Ethicorum..... Utrum natura divina compatiatur in se et ex sui ratione scientiam perscrutantem.» Este es también el *Incipit* referido por Trithemius. Además concuerda esta cuestión en su contenido con la que Valois refiere de los *Tituli questionum super reportationes primi libri*, cuyo tenor es como sigue: Utrum natura divina in se et ex sui ratione habeat determinatam certitudinem, secundum quam patitur scientificam perscrutationem (2). Por último, el libro hoy tenido por anónimo está explícitamente atribuído a Aureoli en el antiguo Catálogo, que data del

---

(1) Ya hice algunas breves indicaciones en la *Theologische Revue*, 23 (1924), 448 ss., sobre este ms. y su contenido. Estas indicaciones, un tanto como escondidas, han pasado inadvertidas, de tal suerte que Ueberweg-Geyer presenta todavía el estado anterior de la investigación sobre este punto. La misma Biblioteca contiene en el Cód. 295 [membr. ff. 93, 31, 5 × 21 cm. (2 col.) saec. 14 in.], ff. 26r, 41v, completo, el Tratado *De principiis:* Incipit tractatus fratris Petri de Aoreolis «Principiorum noticia, quantum sit efficax et necessaria». Y termina f. 41v, en la l. 2: «Nunc secundo videndum quid senserint isti philosophi de anima celesti...., dimensionibus, ut statim dictum fuit.» Probablemente deba leerse de animali celesti. Acaso sea esta lectura mía errónea, pero que por ahora no puedo enmendar. Además de lo dicho, se halla en el Cód. 173 [membr. ff. sin num. 33, 5 × 24 cm. (2 col.) saec. 14], después de las *Quaestiones de Metaphysica* de Duns Escoto y un Tratado *De Scala fidei* la cuestión: Utrum ens dicat unum conceptum. Está atribuída en su colofón a Aureoli: Explicit quod hic est de omelia (??) Petri Aureoli. Una «lectura fratris Petri Aureoli super quartum sententiarum», citada ya en el inventario de 1397 (Cód. 572, f. 12r) aparece en el Cód. 160. El libro primero se halla en el Cód. 133, el segundo en el Cód. 161. De ese ms. de Padua hacen mención N. Valois (l. c.) y R. Dreiling (l. c., 17). Este además aduce para el *De principiis* el Cód. Sessorianus 1.405 (100) de la Biblioteca Nacional de Roma y el Cód. 1.082 de Aviñón. Este Códice Aviñonense 1082 (Anc. Fonds 357) [membr. ff. 48, 23 × 15,8 cm. (1 col.) saec. 14], que yo mismo pude ver, empieza f. 4r: Principiorum noticia quam sit efficax et necessaria in perscrutacione veritatis, docet Philosophus in primo Phisicorum; termina en el libro tercero f. 46v: In hoc igitur 3m capitulum finitur..... operaciones proprie et virtutes alterius speciei. En el Inventario de la Biblioteca de San Antonio del año 1397 (Cód. 572, f. 16r) consta sólo lo siguiente: *Item primus Aureoli super sentencias copertus corio albo.*

(2) La diferencia meramente verbal se explica sin la más mínima violencia, con suponer que el autor del Catálogo extractó, atendiendo al sentido, los títulos de las cuestiones del prólogo, donde se enumeran con cierta amplitud. Semejantes casos acontecen a menudo.

año 1449, donde (Cód. 573, f. 52r) consta esta indicación: Primus Aureoli in asseribus corio albo per totum. Cuius principium «Quia disciplinati» cum Q de cenapio et azuro; 2.ª carta «intellectu»; finis ultimus «seculorum. Amen». Tan perfecta concordia en todos los testimonios alcanza el grado de certeza de que hemos dado con una diversa redacción auténtica de Aureoli.

Para orientar la búsqueda de ulteriores mss. y determinar con más precisión la obra misma, voy a dar algunos datos sacados del Cód. theol. lat., fol. 536 de la Biblioteca Nacional de Berlín, asimismo anónimo, que pude consultar por mí mismo el año pasado. Dicho Cód. theol. lat., fol. 536 [membr. ff. 104, 34 × 23 cm. (2 col.) saec. 14 in.] se adquirió el año 1890 para dicha Biblioteca (1). Es de origen francés y empieza así (f. Ir): Quia disciplinati hominis est in terminum certitudinis (2) querere in unoquoque genere quantum natura rei patitur, ut Philosophus dicit in III (3) Ethicorum, idcirco omnibus inquisicionibus scientie divine premittere oportet, quantum certitudinis patiatur materia divinorum, quesito (algunas raspaduras) (4) a sociis de theologia an sit scientia, an sit necessaria et an sit speculativa vel practica et quomodo sit una [cum?] (5) in ea frustracione autem essent inquisiciones iste utrum materia divinorum certitudinem scientificam non compateretur in se et ex natura sua, idcirco hec inquisicio in vestro (6) principio proponatur. Queritur ergo utrum natura divina compaciatur in se et ex sui racione scientificam perscrutacionem (7). La primera cuestión está enunciada de este modo f. 5r: Postquam quesitum est de habitu possibili communicari viatori, restat nunc inquirere de habitu theologie com-

(1) Este ms. no está incluído todavía en el Catálogo de V. Rose. Llegué a conocerlo gracias a la amabilidad de la Junta directiva de la Biblioteca, que me permitió el acceso al Catálogo manuscrito. Supongo que es el mismo que, después de reseñado por el Card. Ehrle, fué examinado por Ed. Meyer de Gotinga. Otro ms. con el mismo Incipit, según E. debe hallarse en Wolfenbüttel. Con el auxilio del Catálogo, no he podido dar con él hasta ahora.

(2) El Cód. 292 de Padua presenta la variante: in tantum certitudinem.

(3) Primo Ethice P.

(4) Quesitum est P.

(5) Uno de esos socii baccalarii acaso fuera dominico, por llevar una de las cuestiones allí tratadas el sello de Santo Tomás. Cf. *S. Th.*, I, q. 1.

(6) Nostro P.

(7) Scientiam perscrutantem P.

municato viatori ac per studium scripturarum acquisito. Et hoc quantum ad 3: Primo quantum ad eius formam..... Primo utrum in habitu theologie per studium acquisito articuli (1) sunt principia. Las primeras cuestiones de la primera distinción son f. 10r: Veteris ac nove legis continenciam..... Primo utrum frui sit actus simplex voluntatis, secundo utrum visio beatifica sit obiectum fruicionis in patria, 3.° utrum divisio quam ponit Philosophus 6° (2) Ethicorum de actu voluntatis per voluntatem et electionem sit eadem cum ista divisione Augustini per frui et uti. La penúltima cuestión, f. 102v, está redactada de esta manera: Tercio quero: Ponamus: de facto aliquis habet valentem filium et videt ipsum mori et in hoc divinam voluntatem impleri, tunc quero, utrum talis in hoc teneatur conformare suam voluntatem divine, ut velit filium suum mori (3) y la última cuestión f. 103r: Quarto quero utrum passio Christi placuerit matri sue et sanctis iuste (4) et rationabiliter et eodem modo de martiribus. La cuestión termina con estas palabras: sc. per fornicacionem. Hec sufficiant quoad reportaciones tocius primi libri, cuius ultima confirmatur in passione Christi, merito cuius Deus salvare nos dignetur, qui cum patre et cetera.

Llegué a conocimiento de un tercer ms. cuando el presente trabajo ya estaba terminado. Agradezco la noticia del Cód. Vat. Borghesianus 123 a la amabilidad con que tantas veces me ha honrado Mgr. A. Pelzer. En dicho códice [membr. ff. 270, 32 × 23 cm. (2 col.) saec. 14 in.] ff. 1r-198v, está contenido el primer libro de la Reportatio de Aureoli; sigue a continuación ff. 198v-268v su Quodlibeto, luego ff. 269r-270r la Tabula questionum libri I[i]. Este ms. tiene la particularidad de contener al principio la introducción llamada *Collatio*, que falta en los demás códd.: Ingredere in medio rotarum, que sunt subtus Cherubim, Ezechiel X°, sacra continencia scripturarum. Quod paradyso domini orto, quia voluptatis non incongrue valeat coaptari Damascenus libro IIII° IX capitulo diligenter exequitur. El comienzo del comentario y las cuestiones son las mismas que en los demás mss. El final, f. 198v, discrepa algo de ellos: oportet voluntatem humanam in volito Deo

(1) Articuli fidei P.

(2) VII Ethice P.

(3) Utrum aliquis videns filium mori teneatur voluntatem suam conformari divine P.

(4) Utrum passio Christi placuerit matri ejus iuste P.

concordare, licet hoc facere esset meritorium ad salutem. Quam nobis concedat qui sine fine vivit et regnat. Y más abajo se halla escrito: Expliciunt reportaciones fratris Aureoli. Incipit post suum quodlibet. También aquí nos hallamos con una prueba fidedigna, un testimonio explícito de que Aureoli es el autor. No parece poder, por tanto, quedar duda acerca de la existencia y de la autenticidad de los Reportata al primer libro del Comentario de Aureoli.

Queda algo por decir sobre el carácter y el tiempo de composición de este Comentario. Tanto el Índice de Cuestiones del Cód. 243 de Toulouse como los Códd. vaticano y berlinés lo designan como *Reportatum*. Por el contrario, el primer libro impreso está designado por dichos documentos expresamente como *editum* o *conflatus* (1). Acontecía, no raras veces, que los discípulos intitulaban las prelecciones de sus maestros con el «*Reportatum*» (2). Estos Reportata, principalmente cuando provenían de un maestro de reputación y estima, a menudo se divulgaban y extendían. Sucedía también a veces que los mismos maestros revisaban y corregían los Reportata de sus discípulos antes de nuevas copias. En nuestro caso, pues, tenemos un Reportatum que, tomado en su conjunto, lleva notables señales de haber sido cuidadosamente elaborado. Debió derivar de un Reportator aventajado o haber sido corregido por el mismo Aureoli. Por lo que toca a su relación con la *Editio* que se nos ha transmitido impresa, se puede decir brevemente que, a pesar de sus muchas semejanzas y concordancias con ella, el Reportatum difiere de ella en términos de que se le pueda tener como una obra aparte.

Cuanto a la determinación del tiempo de su composición, dejando su dilucidación para cuando desarrollemos el segundo artículo, nos contentamos con decir que se trata de una Reportatio de una prelección habida en París y no en un convento de la provincia de Aquitania: prueba de ello es la relación de los socii y del objeto de sus pre-

---

(1) En el Cód. Vat. lat. 941 (saec. 14) se halla en el f. 280r la nota final: Explicit scriptum super primum sententiarum editum a fratre Petro Aureoli. En el f. 281v está escrito por una mano del siglo XIV: Hic est conflatus Aureoli.

(2) Sobre el significado y la esencia de la Reportatio, cf. la atinada y profunda observación de A. Pelzer, «Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot», *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, 5 (1923), 450-455.

lecciones, consignada en la introducción (1). Tales socii baccalarei, que simultáneamente leían sobre el mismo Libro de las Sentencias, habíalos en todas las Universidades y, por consiguiente, también en París; pero no en las escuelas conventuales. Sabemos, por otra parte, que Aureoli explicó las Sentencias, como Bachiller, el año 1317, en París; a este tiempo hay que referir la data de este Reportatum (2).

Para terminar, una palabra sobre el Índice de las Cuestiones de este primer libro. Estos últimos años, por instigación del Card. Ehrle, se han publicado varios de esos Índices de Cuestiones. Ciertamente, en sí mismos sólo tienen carácter provisorio y valor limitado. Ulteriores ediciones los hacen superfluos. Pero son medio excelente para caracterizar una época o un autor. No es que en cada período las cuestiones se repitan; esto es una señal de decadencia. Nuevos tiempos traen consigo nuevos problemas y nuevos planteamientos de cuestiones. Cuando se tienen las cuestiones propuestas o tratadas por diversos autores de una misma época, se tiene ya un medio infalible para determinar qué problema atrajo en aquel ambiente cultural el interés común. Los Índices de las Cuestiones, de que hemos hablado, dan a conocer los asuntos que ocuparon con predilección la atención de un autor. Tienen también la ventaja de sugerir al investigador de la Historia de Problemas dónde ha de encontrar material para su estudio. Para hallar mejor las cuestiones y para facilitar más los encargos fotográficos, añadiremos los números de las páginas donde se hallan las cuestiones. Ha servido de base para el siguiente Índice, por motivos meramente prácticos, el Cód. 123 del Fond. Borghes. de la Vati-

---

(1) La primera cuestión es un Principium, que así se llamaban las prelecciones introductorias, tal como debía darlas en París todo Bachiller al principio de cada libro de las Sentencias. A este Principium pertenecía también la Collatio, que era como una especie de recomendación de la Teología o de Pedro Lombardo encabezada con una sentencia de la Escritura. En la Quaestio estaba en boga entablar una polémica contra otros Bachilleres que habían de explicar el mismo año las Sentencias. Es característico de Aureoli no haber tomado una cuestión particular, sino una cuestión fundamental epistemológica, sobre la posibilidad de un conocimiento científico, especialmente teológico.

(2) Aureoli fué destinado a preleer en París el Maestro de las Sentencias por el Capítulo general de Nápoles (a fines de mayo de 1316) [*Hist. Litter.*, 33, 484]. Por consiguiente, debió empezar probablemente la prelección sobre el primer libro por el otoño de 1316.

cana, ya antes descrito. El texto de este ms. no es, en modo alguno, de los mejores; le supera el del Cód. 292 de la Biblioteca de San Antonio de Padua. Lástima que no lo haya yo podido consultar de nuevo. Para ahorrar espacio he omitido a menudo las introducciones, generalmente redundantes, y me he ceñido a anunciar las cuestiones. Es característico de Aureoli reunir varias cuestiones parciales en una cuestión más compleja.

Índice de Cuestiones del primer libro del comentario de las sentencias de Pedro Aureoli

[Petri Aureoli Quaestiones reportatae in librum primum Sententiarum secundum Cod. Borghesianum 123 Bibliothecae Vaticanae.]

1. Utrum natura divina compaciatur in se et ex sui racione scientificam perscrutacionen ff. 1^{v}-7^{v}.

2. [Prologus.] Quero 4^{or} questiones: Primo utr. in habitu theologie per studium acquisito articuli sint principia; 2° Utr. talis habitus sit vere sapiencia; 3° utr. talis habitus sit faciens adherere vel non. 7^{v}-9^{v}.

3. Quero 4^{or} questiones: Primà est utr. habitus intellectualis dicatur speculativus vel practicus denominacione formali et intrinseca vel solum extrinseca denominacione; secunda est utr. illi soli habitus dicantur practici, qui dirigunt sive sunt directivi alterius operacionis intellectus; tercia est, utr. speculativum et practicum sint differencie essenciales habituum vel accidentales; Quarta utr. habitus theologie viatoris sit practicus vel speculativus 9^{v}-12^{r}.

4. Quero hic IIII^{or} per ordinem: Primo utr. racio formalis unius subiecti sc. consistat in appropriacione unius modi scibilitatis determinati et specifici; secundo, utr. habitus theologicus sit unus habitus; 3°, supposito quod sit queritur qualis sit unitas eius, utr. unitas simplicitatis vel unitas integritatis; 4°, utr. Deus sub racione absoluta deitatis sit subiectum istius habitus. 12^{r}-15^{v}.

5. [Distinctio 1.] Quero IIII questiones: Primum utr. frui sit actus simpliciter voluntatis; secundo utr. visio beatifica sit obiectum fruicionis in patria; 3°, utr. divissio quam ponit Philosophus 6. Ethicorum de actu voluntatis per voluntatem et electionem sit eadem cum ista divisione Augustini per frui et uti; 4°, utr. frui possit esse actus cuiuslibet appetitus, ita quod omnis appetitus possit frui. 15^{v}-18^{v}.

6. Quero 4^{or} questiones: Prima est utr. actus fruicionis sit essencialiter et formaliter liber; secunda utr. beati in patria habeant precative dominium respectu actus fruicionis ita quod in posse eorum sit suspendere ipsam fruicionem; tercia utr. in via voluntas respectu ultimi finis apprehensi in universali necessario eliciat actum fruicionis vel sit in eius potestate non elicere; quarta utr. solus Deus sit obiectum fruicionis. 18^{v}-22^{r}.

7. [D. 2.] Quero 3es questiones de ente in generali: Et est prima utr. tota multitudo entium concipiatur simul sub uno conceptu indeterminato et indefinito; 2^{a} posito quod sic, utr. talis conceptus indefinitus sit unus unitate alicuius distincte et determinate racionis; 3^{a}, utr. talis conceptus sit unus per omnimodam indistinctionem et indeterminacionem. 22 -26 .

8. Quero adhuc ulterius duas questiones; Prima est utr. ens in quantum ens sub tota latitudine sua habeat differencias contrahentes et passiones inherentes; secunda utr. Deus contineatur sub isto conceptu entis, [prout] est esse conceptus quidam totalis et unus per omnimodam indistinctionem et indeterminacionem. 26^{r}-28^{v}.

9. Quero circa hoc duas questiones: Prima est utrum Deum esse sit per se notum modo proposicionis inmediate; 2^{a} est utr. Deum [esse] sit per se notum per modum communis conceptionis. 28^{v}-30^{r}.

10. [D. 3.] Primo queram 4^{or}: Primo de intencione Aristotelis: Utrum Aristoteles ponens unum esse finem omnium habuit ex consequenti ponere ipsum esse primum effectivum omnium mediate vel immediate; 2° utr. Aristoteles ponens Deum esse nobilissimam formam extra rem habuit ex consequenti ponere ipsum esse principium effectivum omnium mediate vel immediate; 3° utr. defectio [l. demonstracio] ex suis libris possit haberi quod Deus quem posuit ultimum finem et formam extra rem (omnium) sit efficiens omnium; 4to utr. demonstrato quod Philosophus non senserit Deum esse principium omnium effectivum possit demonstrari hoc racione efficaci. 30^{r}-34^{r}.

11. Quero hic unam questionem: Utr. unitas Dei possit demonstrative probari ex creaturis: 34^{r}-35^{v}.

12. Quero V questiones, quarum prima est: Utr. per racionem vestigii reperti in creaturis possit personarum trinitas declarari. Et secunda..... est utr. illa penes que accipitur vestigium differant ex natura rei a substracto vel quomodo; tercia est utr. intelligencia et voluntas proponuntur partes ymaginis sicut ipse potencie anime vel actus po-

tenciarum vel aliquid aliud positum in esse per actus; iuxta hoc est IIII[a] questio sine argumentis utr. per racionem ymaginis repertam in anima nostra possit personarum trinitas demonstrari; quinta questio erit utr. racio memorie proprie dicte habeat vere reperiri in divinis. 35[v]-39[r].

13. [D. 4.] Quero utr. hec «Deus genuit Deum» sit credenda vel magis eius opposita sc. «Deus non genuit Deum.» 39[r-v].

14. [D. 5.] Quero V questiones et prima est: Utr. generare in divinis sit actus elicitus capiens esse ab agente sive producente modo quo actio capit esse ab agente; secunda questio est utr. generari sive generacio passiva in divinis habeat formalem terminum capientem esse pro generari; III[a] questio est utr. essencia generetur subiective; 4[a] questio erit utr. essencia saltem generans [l. generetur] obiective ut formalis terminus; quinta questio erit utr. aliquo modo sit concedendum quod essencia divina generet vel generetur sive obiective sive subiective. 39[v]-44[r].

15. [D. 6.] Quero hic illas tres questiones et erat prima: Utr. pater genuit filium voluntarie; secunda utr. genuit filium necessitate et III[a] utr. pater ideo genuit filium natura, quia genuit eum de memoria sua fecunda. 44[r]-47[r].

16. [D. 7.] Quero tres questiones: Prima est utr. potencia generandi in divinis sit potencia elicitiva generacionis; secunda utr. potencia generandi in divinis dicat quid vel ad aliquid; et tercio utr. in divinis possint esse plures filii. 47[r]-48[v].

17. [D. 8.] Quero IIII questiones: Prima est utr. esse differat ab essencia in omni creatura; secunda est, utr. esse sit proprium solius Dei; et III[a] utr. solus Deus sit inmutabilis ita quod esse inmutabilis sit proprium soli Deo; IIII[a] est utr. tanta sit divina simplicitas quod repugnet esse in genere; et quinta esset utr. repugnet Deo racione sue simplicitatis quecumque distinctio perfectionis (!) atributalium. — Sed hec questio habet locum in distinctione ubi de nominibus divinis. 48[v]-53[r].

18. [D. 9.] Quero V questiones: Prima est utr. generacio secundum propriam racionem habeat locum in divinis; secunda est utr. generare in divinis sit actualem intellectionem producere; III[a] est utr. in divinis sit idem dicere et intelligere; IIII[a] autem utr. generacio passiva repugnet vero Deo; V[a] est utr. generacio filii mensuretur eternitate. 53[r]-60[v].

19. [D. 10.] Quero III questiones: Prima est utr. spiritus sanctus

procedat per modum actualis et formalis amoris; secunda utr. procedat per aliquod pertinens ad amorem; et 3 utr. procedit per modum voluntatis. 60v-62v.

20. [D. 11.] Quero..... IIIIor questiones: Prima est utr. pro articulo fidei tenendum est quod spiritus sanctus procedat a patre et filio; 2a utrum questio, qua communiter consuevit queri utr. si tempus [l. spiritus] sanctus non procederet a filio distingueretur ab eo sit racionabilis; IIIa est utrum filiacio et spiracio concurrant intrinsece ad personalitatem filii; IIIIa si spiritus sanctus non procederet a filio, distingueretur ab eo. 63r-67r.

21. [D. 12.] Quero hic IIII questiones: Prima est utr. in sola persona patris vel filii sit sufficiens principium productivum respectu sancti spiritus vel necessario requiratur ibi mutuitas et concordia utriusque; secunda est utr. pater et filius spirent uniformiter; IIIa utr. pater et filius spirent in quantum unus vel plures; IIIIa est utr. pater et filius sint unus spirator vel plures. 67r-69v.

22. [D. 13.] Quero quatuor questiones: Prima est utr. generacio et spiracio habeant quod sint alterius racionis suis principiis productivis sive a quocunque extrinseco; secunda est utr. generacio et spiracio sint alterius racionis formaliter se ipsis: IIIa est utr. generare et spirare realiter distinguatur; IIIIa est supposito quod generare et spirare non distinguantur realiter in patre, utr. generare sit idem ipsi spirare sicut generare est idem sibi vel sicut spirare est idem sibi. 69v-72v.

23. [D. 14.] Quero..... 4 questiones: Prima est utr. temporalis processio competat tantummodo ipsimet persone spiritus sancti vel tantummodo donis eius; secunda est utr. persona sancti spiritus vere et proprie possit dici procedere ex tempore; IIIa est utr. processio eterna spiritus sancti sit eadem ac eius processio temporalis; IIIIa est utr. temporalis processio sit proprietas spiritus sancti. 72v-74v.

24. [D. 15.] Quero circa hoc IIII questiones: Prima est utr. mittere vel mitti possit convenire divinis personis; secunda utr. missio sit proprietas peremisse [l. personalis] ita quod accipiatur pro proprie dare persone vel secundum appropriatum; tercia est utr. persone divine mittantur secundum omnia dona gratuita donata creature; IIIa est utr. tam mittere quam mitti conveniat omnibus personis intrinsece. 74v-76v.

25. [D. 16.] Quero..... IIIIor questiones: Prima est utr. visibilis missio et invisibilis que concurrunt circa eandem personam sint eadem

missio; secunda est utr. missio spiritus sancti visibilis debuit esse secundum unam creaturam tantum an secundum plures; III[a] est utr. debuit fieri magis tempore legis gracie quam legis nature sive legis scripte et utr. magis in primitiva ecclesia quam in moderna; IIII[a] est utr. res in quibus facta est missio spiritus sancti habuerunt verum esse reale vel tantum esse apparens. 76[v]-78[r].

26. [D. 17.] Quero IIII questiones: Prima est utr. possit reperiri aliquid in creatura, quo formaliter anima sit Deo cara; secundo utr. Deus possit animam acceptare de novo absque nova infusione alicuius creati; III est utr. ad actum meritorie dilectionis eliciendum necessario requiratur aliquis habitus creatus vel sufficiat sola assistencia spiritus sancti ut dicit magister; IIII[a] est utr. ad eliciendum actum dilectionis meritorie requiratur habitus aliquis saltem propter concursum et integritatem debitarum circumstanciarum. 78[r]-81[v].

27. Quero..... V questiones: Et prima est utr. caritas et quecunque alia forma accidentalis dicatur intendi per maiorem radicacionem eius in subiecto absque inquisicione [l. acquisicione] nove realitatis; secunda est utr. posito quod per inquisicionem nove realitatis in inquisicione [l. acquisicione] et adventu illius nove caritatis prior preexistens realitas corrumpatur; 3[a] est posito quod preexistens caritas non corrumpatur utr. realitas nova que acquiritur prius reciperet per se et precise realitatem forme que augmentat; IIII utr. posito quod realitas adveniens non participet per se et precise racionem specificam, que augmentatur ita quod caritas tota aucta non possit resolvi per quemcunque intellectum in duas caritates formaliter, quarum quelibet sit per se et precise caritas, possint salvari omnia, que dicuntur de augmento formarum; V[a] questio est utr. caritas possit augeri in infinitum. 81[v]-88[r].

28. Est questio utr. caritas possit diminui in eadem anima 88[r-v].

29. [D. 18.] Occurrit hic querere de duobus: Primo utr. donum et spiracio passiva sit eadem proprietas; 2[a] [2°] utr. donum sit proprietas constitutiva sancti [spiritus]. 88[v]-90[r].

30. [D. 19.] Quero..... 4[or] questiones: Prima est de circumincessione utr. una persona sit in alia per circumincessionem inmansive; 2[a] circa equalitatem utr. disparitas proprietatum quare [l. quarum] una persona habet plures quam alia impediat equalitatem personarum; 3[a] utr. equalitatem personarum impediat, si ponatur quod sint supposita

alterius racionis; 4ª utr. equalitatem personarum impediat posicio quod in eis est totum universale et pars. 90r-94r.

31. [D. 20 et 21.] Quero in ista distinctione unam questionem et in sequenti 3 questiones: Prima, utr. potencia generandi existens in patre et non in filio impediat equalitatem personarum in divinis; 2ª est, utr. dictiones exclusive sint significative, vel tantum excercitive; 3ª utr. dictio exclusiva addita uni correlativo excludat aliud correlatum; 4ª utr. dictiones exclusive locus [l. locum] habeant in divinis. 94r-96v.

32. [D. 22.] Circa primum quero 4 questiones: Prima est, utr. nomina attributalia generaliter sumpta importent racionem aliquam determinatam in recto; secunda est, utr. conceptus attributales ut applicentur ad divina, coincidant in idem re et racione cum divinitate; 3ª est utr. conceptus attributales dicantur univoce vel equivoce de Deo et creatura: 4ª utr. nomina omnia attributalia importent aliquid positivum vel omnia aliquid privativum an alica positivum, alica privativum. 96v-101r.

33. Quero circa hoc 3 questiones: Prima est utr. perfectiones attributales in Deo possint distingui ex natura rei et formaliter; secundo iuxta hoc quero ad videndum quando perfecciones divine per nomina divina importentur, utr. aliquid possit distincte significari quod non possit distincte concipi; 3ª utr. viator existens viator in via possit habere conceptum de deitate secundum propriam racionem deitatis. 101r-103r.

34. [D. 23.] Quero circa istam distinccionem 4 questiones: Prima est utr. prima intencio vel secunda sit ipsa cognicio actualis vel sit ipsum obiectum cognitum; 2ª est, utr. homo et animal et huiusmodi sint prime intenciones quiditative vel tantum subiective; 3ª est, utr. 2e intenciones sint in predicamento; 4ª est ad propositum, utr. persona in divinis vel creaturis sit nomen prime vel secunde intencionis. 103r-106v.

35. [D. 24.] Quero hic 4 questiones: Prima est utr. forma numeri sit in anima vel in re extra; secunda est utr. omnis modus unitatis sit unitas que convertitur cum ente; 3ª est utr. unitas que est principium numeri differat ab unitate, que convertitur cum ente; 4ª est utr. racio numeri vere vel proprie sit in Deo et similiter racio unitatis, que est principium numeri. 106v-111v.

36. [D. 25.] Circa istam distinctionem occurrit inquirendum de

tribus: Primum est utr. hoc nomem persona importet aliquam racionem determinatam in suo conceptu principali; secunda questio est utr. a tribus personis in divinis possit abstrahi unus communis conceptus prime intencionis, cuiusmodi est persona vel relacio a tribus proprietatibus constitutivis vel aliquid huiusmodi; 3ª questio est utr. accipiendo personam proprie possit poni quod in divinis sint 3 persone. 111ᵛ-112ᵛ.

37. [D. 26.] Quero circa istam distinccionem IIII questiones: Prima est utr. essencia et proprietas relativa concurrant ad constitucionem et distinccionem divinarum personarum; secunda est utr. relacioni in divinis competat constituere personam, in quantum relacio est vel inquantum proprietas; 3ª est utr. repugnet simplicitati persone quod constituatur ex essencia et relacione; 4 est utr. in divinis sit aliquod suppositum absolutum. 112ᵛ-115ʳ.

38. [D. 27.] Quero IIII questiones: Prima est utr. actio et passio, ut sunt predicamenta distincta, importent formaliter respectum; secunda est utr. actio et passio sint forme [extra animam] realiter differentes; 3ª est utr. ratio actionis et passionis sint in divinis ad intra vel tantummodo in patre respectu originis; 4 est utr. generare differat a paternitate in patre. 115ʳ-120ʳ.

39. [D. 28.] Quero 4ᵒʳ questiones: Prima est utr. innascibilitas in divinis dicat aliquam rationem positivam vel tantum rationem negativam; 2ª utr. innascibilitas constituat suppositum; 3ª utr. innascibilitàs sit specialis nocio et proprietas personalis; 4ª est utr. paternitas sola inter alias proprietates sit illa, que consistit [l. constituat] primum suppositum. 120ʳ-121ᵛ.

40. [D. 29.] Occurrit inquirere de 2ᵇᵘˢ: Primo utr. principium sit nocio distincta in divinis; 2ª utr. principium dictum de principio ad intra et extra sit aliquid commune univocum. 121ᵛ-122ᵛ.

41. [D. 30.] Quero 4 questiones: Prima est utr. alica relacio recenter adveniat Deo de novo et ex tempore; 2ª est de relacionibus modo numeri de primo modo [relatorum] utr. relatio de primo modo, que est modo numeri, sit in Deo ex tempore; 3ª est de relatione, que est de 2° modo, utr. sit in Deo ex tempore; 4ª est utr. omnis relacio creature ad Deum sit de 3° modo relatorum. 122ᵛ-125ᵛ.

42. [D. 31.] Inquirendum occurrit in ista distinctione de tribus: Primo utr. similitudo et equalitas fundentur in creaturis super unitatem specificam vel sint ipsa unitas specifica; 2ª est utr. similitudo

et equalitas in creaturis sint relaciones reales. 3ª utr. similitudo et equalitas sint relaciones reales in divinis. 125ᵛ-128ᵛ.

43. [D. 32.] Hic occurrit de duplici materia inquirendum et erit prima questio utr. pater et filius diligant se spiritu sancto; 2ª utr. pater sit sapiens sapiencia genita. 128ᵛ-130ʳ.

44. [D. 33.] Circa primum quero duas questiones: Prima est utr. unitas rei dicat secundum suam rationem formalem aliquid positivum vel privacionem tantum; 2ª est utr. omnis unitas et indivisio rei a re sit eiusdem modi et eiusdem racionis. 130ʳ-134ʳ.

45. Quero circa hoc II questiones: Prima est utr. in eadem re simplicissima possint fundari due ydemptitates seu indistinctiones absolute et in primo modo dicendi per se; 2ª est utr. racio indistinctionis seu ydemptitatis absolute numeretur secundum numeracionem substracti vel habitus oppositi. 134ʳ-138ᵛ.

46. Quero..... [4ᵒʳ] questiones: Prima est utr. proprietas et essencia in divinis habeant extra intellectum diversitatem alicam aut distinctionem minimam et secundum quid; 2ª est utr. alia sit indistinctio et ydemptitas, qua essencia est eadem sibi et illa, qua est eadem paternitati; 3ª est utr. inter essenciam et relacionem sit aliqua non-ydemptitas absolute ita quod alia sit indistinctio et ydemptitas, qua essencia est eadem sibi, et illa, qua relacio est eadem sibi ipsi; 4ª est utr. hec non-ydemptitas sufficiat ad tollendum omnem contradictionem in divinis. 138ᵛ-144ʳ.

47. [D. 34.] Quero 4ᵒʳ questiones: Prima est, utr. repugnet abstracto predicari de concreto in creaturis; 2ª est utr. essencia divina possit de personis predicari; 3ª est utr. possit predicari in obliquo essencia trium personarum vel tres persone unius essencie; 4ª vero de nominibus essencialibus utr. convenienter comparentur personis. 144ʳ-147ʳ.

48. [D. 35.] Occurrit hic querere de duobus sc. de intellectu divino et eius subiecto 2° de Dei sciencia, ut in ea singula que sunt continentur. Circa primum quero 4 questiones: Prima est utr. intellectus potencia et habitus intellectualis secundum propriam racionem sint in Deo vel tantum sit in eo racio purissimi actus qui est intelligere; 2ª est utr. possit demonstrative probari quod Deus sit intellectualis nature; 3ª est utr. Deus intelligat creaturas aut aliquid aliud extra se. Iuxta istam questionem quero an Deus possit dici vere intelligere creaturam et proprie per hoc solum quod actus simul terminatur ad essenciam, que

est intellectivum esse omnis creature (1); 4ª est utr. sola divina essencia sit inmediatum obiectum intellectionis divine. 147r-152v.

49. (2) 1 [Utr.] Deitas sit similitudo omnium rerum secundum specificas et proprias raciones eorum; 2 utr. deitas possit esse similitudo propria singularium secundum distinctas numero entitates ipsorum; 3 ultimo an sciencia Dei sit causa rerum. (3) 153r-156v.

50. [D. 36.] Quero in ista distinctione de duobus: Primo quomodo omnia dici possint presencia Deo; 2m est de racionibus ydealibus, per quas res extra sint presentes Deo secundum esse existencie; 3ª est utr. saltem sint presentes ei secundum esse essencie. 156v-159r.

51. Quero 3es questiones: Prima est utr. ydee secundum suas raciones formales sint in Deo; 2ª est utr. omnis res creata habeat propriam ydeam in Deo; 3ª est utr. quidquid intellectus noster intelligit aspiciat in ydeis sicut in regulis eternis. 159r-162v.

52. [D. 37.] Quero IIIIor questiones: Prima est an vere et proprie Deus possit dici esse ubique per essenciam, potenciam et presenciam; 2ª est an possit demonstrative probari Deum esse ubique et 3ª est utr. illa tria sc. per essenciam, potenciam et presenciam evacuent sufficienter omnem modum essendi in rebus. 162v-165r.

53. [D. 38.] Quero 4or questiones: Prima est utr. Deus habeat de futuro contingenti infallibilem noticiam; et 2° supposito quod sic utr. noticia intuitiva, rememorativa sive expectativa; 3ª questio est utr. proposiciones de singularibus sive futuris contingentibus habeant quod sint determinate vere in altera contradictionis; 4ª utr. noticia Dei de futuris contingentibus det proposicionibus formatis de eis quod sunt determinate vere in altera parte contradictionis. 165r-170r.

54. [D. 39.] Quero hic 4or questiones: Prima est utr. contingencia rerum oriatur ex causa extrinseca eorum vel extrinseca ipsarum natura; 2ª est utr. divina presciencia sit contingens vel necessaria; 3ª est utr. inmutabilitas et necessitas divine presciencie imponat necessi-

---

(1) Esta cuestión, que no está en la introducción, se ha tomado del texto, f. 151r.

(2) También aquí faltan en la introducción los comienzos del enunciado de las cuestiones. Las palabras están tomadas del texto.

(3) Se debe añadir: [an sicut sciencia] nostra antea causata. Las tres primeras palabras no están en el texto.

tatem eventibus rerum; 4ª est utr. Deus possit non prescire ista que prescit. 170r-173r.

55. [D. 40.] Quero..... IIII. questiones: Prima est utr. predestinacio sit formaliter actus voluntatis divine; 2ª [est utr. obiectum predestinacionis divine sit res ut futura est; 3ª] (1) est utr. providencia sit ponenda in Deo; 4ª vero utr. stante predestinacione possint predestinati non salvari. 173r-176r.

56. [D. 41.] Quero..... 4or questiones: Prima, utr. bonus usus liberi arbitrii previsus a Deo sit causa predestinacionis, malus vero reprobacionis et 2ª est utr. ex parte predestinati et reprobati sit aliqua causa predestinacionis et reprobacionis; 3ª est utr. numerus electorum et reproborum sit determinatus in mente divina; 4ª est utr. nomina divina pertinencia ad predestinacionem et reprobacionem significent in Deo aliam et aliam racionem. 176r-179v.

57. [D. 42.] Quero IIIIor questiones: Prima est utr. ex necessariis deductionibus possit probari esse in Deo potenciam activam executivam respectu eorum, que sunt ad extra; 2ª est utr. potencia [productiva Dei ad extra sit aliud attributum in Deo (a voluntate) 3ª] (2) est utr. potencia illa executiva in Deo [sit] respectu omnis possibilis et quarto utr. [in] creatura sit dare potenciam aliquam, que sit terminus potencie active in Deo. 179v-185v.

58. Quero..... duas quaestiones: Prima est, utr. res construantur [l. constituantur] in esse possibili per divinum intellectum; 2° utr. res dicantur possibiles vel impossibiles in ordine ad potenciam Dei activam, ut ideo dica[n]tur possibilem [l. possibiles], quia Deus potest eos facere vel econtrario quia res sunt in se possibiles vel inpossibiles, Deus dicatur posse in res ipsas [vel non posse]. 185v-186v.

59. [D. 43.] Quero..... 5 questiones: Prima est, utr. ex notis illis [l. nobis] naturaliter possumus concludere Deum esse infinitum in entitate; 2ª est utr. demonstraciones Philosophi 8. Phisicorum, quibus probat ex motu eterno virtutem motoris esse infinitam sine magnitudine sunt vere an sophistice; 3° utr. ex motu eterno possit demonstrari Deum esse infinitum in vigore; 4° utr. ex hiis que fide tenemus possit

---

(1) Lo que está entre paréntesis se debe añadir; está tomado del texto.

(2) Lo que está entre paréntesis está tomado del texto; a voluntate es hipótesis mía.

efficaciter concludi Dei infinitas tam in entitate quam in vigore; 5ª utr. infinitas dicat in Deo speciale attributum. 186v-194r.

60. [D. 44.] Quero IIIIor questiones: Primum est an Deus possit facere multitudinem actu infinitam; 2° an Deus possit facere magnitudinem [infinitam]; 3° an possit facere perfeccionem aliquam specificam esse actu infinitam; 4° an in perfectionibus specificis procedi [possit] in infinitum. 194r-196r.

61. [D. 45.] Quero II questiones: Prima est utr. voluntas signi et voluntas beneplaciti dicant eandem racionem in Deo; 2ª est utr. Magister sufficienter assignet V modos accipiendi voluntatem signi in Deo. 196r.

62. [D. 46.] Quero unam questionem an sc. preter actum simplicis complacentie sit ponendus actus alius voluntatis in Deo. 196v-197r.

63. [D. 47.] Quero tres questiones: Prima est an efficacia Dei ad extra principalius attribuenda sit [intellectui] an voluntati; 2ª est an volicio efficax sit actus aliquis intrinsecus tendens in obiectum determinate; 3ª utr. voluntas divina velit mala. 197r-198r.

64. [D. 48.] Quero..... duas questiones: Et prima est utr. voluntas nostra sit recta per hoc quod conformis est voluntati Dei; 2ª est an propter conformitatem voluntatis nostre ad voluntatem Dei beata virgo tenebatur velle passionem filii sui et sancti gaudere de ea. 198r-v.

Francisco Pelster

EL HILEMORFISMO Y LA CIENCIA QUÍMICA MODERNA [1]

I

Introducción

Importancia de la cuestión. — La importancia *filosófica* de esta cuestión es muy grande, como lo demuestra el hecho de lo mucho que se ha escrito y disputado sobre el hilemorfismo; muchas otras cuestiones están relacionadas con él, y si se demuestra que esta tesis es falsa, tienen que revisarse muchos de los argumentos que en ella se fundan, con notable peligro y detrimento de la filosofía escolástica.

Debemos estudiar la cuestión. — En principio debemos respetar, y no apartarnos de la tradición sin motivo suficiente; además,

---

(1) Conferencia pronunciada en la sesión extraordinaria de la «Academia de Filosofía», del Colegio Máximo de Sarriá (Barcelona).

Tratándose aquí más bien de una *vista de conjunto* del problema del hilemorfismo, he procurado con todo empeño que la exposición resulte lo más clara posible; pero por necesidad he de ser breve. Esta es la razón de las pocas citas de autores que en él presento. Sin embargo, me parece conveniente poner aquí una corta nota bibliográfica, citando las obras de interés general filosóficas que principalmente he consultado; más adelante, en su sitio respectivo, se citarán otras obras de interés científico.

1) Pesch (T.), S. I., *Institutiones philosophiae naturalis*, Friburgi Brisgobiae, 1880.

2) Nys (D.), *Cosmologie*, Louvain, 1906.

3) Urráburu-Ibero, S. I., *Compendium philosophiae Scholasticae. T. III. Philosophia naturalis*, Madrid, 1924.

4) Ibero (J. M.ª), S. I., *Disputatio de esentiali corporum constitutione.*

5) Descoqs (Pedro), S. I., *Essai critique sur l'hylèmorphisme*, Paris, 1924.

6) Darío (J. M.ª), S. I., *Praelectiones Cosmologicae*, Parisiis, 1923.

7) Donat, S. I., *Cosmologia*, Oeniponte (Insbruck), 1924.

8) Vaissière (J. de la), S. I., *Cursus philosophiae naturalis*, t. 1, Paris, 1912.

9) *Conventus cosmologorum, S. I.*, Oeniponte, 1924.

esta tesis se ha de apoyar sobre los *hechos observados*, y no puede estar en contradicción con ellos: verdad que todos los escolásticos admiten.

Pero se da el caso de que los escolásticos antiguos observaban los fenómenos naturales de una manera muy somera, y de hecho se equivocaron en la apreciación de algunas causas naturales, y defendieron proposiciones que hoy en día todo el mundo tiene como falsas. Por ejemplo:

1) Todos los cuerpos están compuestos de alguno de los cuatro elementos: fuego, aire, agua, tierra.

2) Estos elementos se cambian los unos en los otros, tomando alguna de las cuatro propiedades: seco, caliente, húmedo y frío. Esto lo veían así por experiencia, aunque no bien observada. Les parecía ver cómo el fuego se convertía en aire.

3) Los cuerpos celestes (astros) eran de naturaleza diferente que los de la tierra. Hoy se sabe por los espectros que son de la misma naturaleza que la tierra.

4) Los astros influyen en los cambios de los cuerpos terrestres, etc., etc.

Hay que advertir que estos errores no son propiamente de los filósofos, sino de los sabios de aquellos tiempos. (*Sabios*, en el sentido actual de *científicos*, o cultivadores de las ciencias naturales, que mejor se podrían llamar *experimentadores*, porque el experimento es el medio principal que emplean para estudiarlas.) También conviene notar que en aquellos tiempos no estaban bien deslindados como ahora los campos de la filosofía y de las ciencias físico-naturales, y todo lo que se sabía de estas ciencias formaba parte de la Cosmología.

Por otra parte, los científicos modernos han llegado a conclusiones que parecen estar en contradicción con la teoría de la materia y forma, habiendo casi demostrado que los átomos existen en los compuestos, por ciertas propiedades, comunes a tal o cual átomo, que está en un compuesto determinado. Por ejemplo:

1) Todas las sales de cobre dan las mismas reacciones del cobre.

2) Todos los compuestos de radio emiten partículas «alfa», «beta» y radiaciones «gamma».

3) Se llega hasta fotografiar por los rayos X la posición relativa que cada átomo ocupa en su molécula, etc. Y estas experiencias a *primera* vista parecen demostrar la existencia *formal* de los elementos en el compuesto.

Posición que el filósofo debe adoptar. — ¿Cuál ha de ser la posición del filósofo delante de estos hechos? Es evidente que no ha de ser la de *desprecio*, porque sería injusta, y, además, muy peligrosa para la filosofía y para la sana doctrina en conexión con la Teología; tampoco ha de ser la de *ligereza*, y de pasarse en seguida al campo contrario, haciendo caso omiso de todas nuestras tradiciones y argumentos de razón, sino que ha de ser la de *prudente expectativa* y *estudio serio*, tanto de la parte filosófica como de la parte científica, ninguna de las cuales es fácil. Sin conocimientos científicos y filosóficos serios, es bastante difícil hacerse cargo de la fuerza de los argumentos, que, por ambas partes, se proponen, y así, el que sólo sabe filosofía, comprende con dificultad al científico; y viceversa, éste, si no ha estudiado filosofía, no sabe a dónde va y qué quiere decir el filósofo.

Nuestra posición. — A pesar de todo lo anteriormente dicho y de haber estudiado desde el punto de vista científico y filosófico todos estos fenómenos indicados, creo que podemos muy bien hoy, como en tiempos anteriores, *afirmar la existencia de la materia y forma, no sólo en los vivientes, sino también en los seres inorgánicos.*

Entiendo esta proposición en el sentido admitido por la generalidad de los escolásticos, y así la tengo no sólo por muy probable, sino como *filosóficamente cierta.*

Pero desde el sentir de Santo Tomás y de Aristóteles hasta el de Alberto Magno, se da una gama de opiniones y de explicaciones muy diferentes. Para fijar cuál de ellas es la más probable, o tal vez la cierta, habrá que confrontarlas con los hechos científicos demostrados, los cuales pueden estar en contradicción con algunas opiniones y favorecer a otra, dándoles nuevos argumentos en su favor. No pretendo por ahora abarcar todas estas cuestiones; aquí tan sólo trato de la materia y de la forma en el sentido admitido por la generalidad de los escolásticos.

La *materia primera* es una sustancia incompleta, apta para constituir un cuerpo natural con otra sustancia incompleta también, pero absoluta, que es la forma, que la completa por íntima compenetración. Es el primer sujeto de todas las mudanzas de los cuerpos. Se conserva la misma en todos los cuerpos cuando tienen lugar las mudanzas sustanciales: es la raíz de la cantidad.

La *forma* es también sustancia incompleta, que con la materia constituye el cuerpo natural en su especie determinada. Es la raíz de

las propiedades activas de los cuerpos. El concepto de *forma sustancial* se ha de deducir, *a posteriori*, fundándonos en los hechos observados. Si alguna de las definiciones de materia y forma están construídas *a priori*, y no concuerdan con los hechos, se tendrán que rechazar o modificar convenientemente. Los argumentos, que aduciremos después, prueban con certeza, por las mutaciones sustanciales, que existe una raíz sustancial y esencial propia para cada sustancia; y por la unidad de las acciones de una sustancia pura, que la materia y forma están unidas por íntima penetración, necesaria, para constituir un todo.

La certeza que atribuyo al hilemorfismo proviene de parte de los argumentos filosóficos, dado que se deduce de muchos hechos observados *por raciocinio*, y la tesis no se encuentra en contradicción con ninguno de los hechos observados por la ciencia, ni con las teorías inmediatamente deducidas de ellos. Más: algunas nuevas teorías parece que están más conformes con la explicación filosófica del hilemorfismo; pero no afirmo que de ellas se deduzcan los argumentos de certeza para probar el hilemorfismo, pues siendo las hipótesis científicas sólo probables, no se puede fundar en ellas la certeza. Aunque todas estas teorías resultasen falsas, los hechos quedan en pie y lo que se funde en ellos por recto raciocinio.

La *ciencia experimental*, de suyo, no afirma ni niega, puesto que nunca podrá llegar a separar de hecho, en ningún ser mineral, la materia de la forma. Y si la separase, sería el golpe mayor que se podría dar al hilemorfismo, el cual afirma que no pueden subsistir aisladas. Aquello de ninguna manera podría ser materia y forma, sino otra cosa. Así, cuando la física ha llegado a separar el protón y el electrón en el átomo de hidrógeno, ninguno crea que el uno es la materia y el otro la forma, pues cada uno tiene su materia y forma propia. Como si el día de mañana se llegase a subdividir el protón y el electrón en otros componentes, cada uno tendría su forma diferente.

De las anteriores consideraciones aparece con claridad el error de los filósofos que, por miedo a las dificultades que pueden proceder para la unidad de forma de la heterogeneidad de estructura del compuesto inorgánico, admiten la diferencia sustancial sólo en los cuerpos simples o elementos y no en los compuestos.

Diferencia entre la filosofía y la ciencia experimental. — La *filosofía* procede en sus investigaciones por *puro raciocinio*, tanto *a priori* como *a posteriori*, sin contradecirse jamás, y procurando no

perder el contacto con los *hechos observados;* porque un hecho bien observado que esté en contradicción con una deducción lógica, por más bien razonada que a uno le parezca, la anula por completo, y demuestra claramente que en ella se oculta una falacia. Por ejemplo: el hecho real de un milagro bien observado, anula todos los raciocinios de los que quieren demostrar su imposibilidad.

La *ciencia* (en sentido estricto) *procede* siempre *a posteriori*, *experimentando*, es decir, observando los *hechos* naturales y provocando circunstancias especiales, normales y anormales, para ver cómo se desarrolla el proceso del fenómeno que quiere estudiar. *Con estos hechos bien observados*, nunca se ha de poner en contradicción la filosofía.

Las *matemáticas* tienen una naturaleza especial. Proceden siempre *a priori* por puro raciocinio, y sólo toman una propiedad de las cosas, la cantidad. No abarcan *todo* el problema de la naturaleza de las cosas, y muchas veces los datos fundamentales son arbitrarios; aunque el raciocinio sea verdadero, las consecuencias pueden no serlo. Por esto, conviene tener un cuidado especial con estas teorías físicomatemáticas; pues cuando los científicos comienzan a *filosofar* sobre ellas, sacan a veces consecuencias inquietantes para un *verdadero filósofo*, como la que hoy se afirma corrientemente por varios científicos de que la materia no existe, sino que sólo es *energía condensada*. Ninguno que no sea muy perito en matemáticas y en física podrá señalar el punto de la argumentación, en que se desvían del recto raciocinio, al llegar a una conclusión, que por razones de otra ciencia diferente se descubre con certeza, que es falsa (1).

Acabo de decir que los científicos a veces *filosofan*, y conviene notar esto diligentemente; pues una cosa es lo que dice la ciencia *(in suo ordine)*, es decir, en el orden experimental bien demostrado, y otra lo que dicen los científicos cuando se salen de su *objeto formal*, y comienzan a meterse en el campo de la filosofía. ¿Cuántos disparates no han dicho? Es muy natural en el hombre el deseo de filosofar y buscar las causas de las cosas. Pero *los científicos no son autoridad en filosofía* si a la vez no estudian los principios y normas fundamentales de la filosofía. De suyo en cuanto científicos, deben prescindir, no negar, ni despreciar las conclusiones filosóficas.

---

(1) Véase el artículo del P. J. A. Pérez del Pulgar aparecido en *Estudios Eclesiásticos*, junio de 1930, p. 367.

De la filosofía, la *Cosmología* en particular busca las causas *últimas* del mundo inorgánico; causas eficientes, constitutivas y finales. Nosotros aquí sólo tratamos de las constitutivas. La Ciencia busca las causas *inmediatas*, basándose en lo que le dice el experimento. Pero es evidente que también la filosofía ha de tener presentes las causas inmediatas, para que no estén en contradicción con las *más internas*, que por el raciocinio se pueden descubrir.

La ciencia, tomada esta palabra en sentido general, es, según Nys, como un edificio de varios *pisos* y *compartimientos:* el piso de la filosofía es superior al de las ciencias experimentales, y tiene que fundamentarse sobre él. Si el piso de la filosofía se arruina, pueden quedar intactos los pisos inferiores, pero si éstos no son sólidos, peligra el piso superior.

La Cosmología escolástica se apoyó sobre la ciencia experimental *vulgar* de otros tiempos. ¿Al ampliarse el nuevo edificio de la *ciencia moderna*, habrá quedado completamente resquebrajado e inservible el piso superior? Yo creo que no, que sigue en pie, y que, a lo más, se le ha de dar algún retoque y acomodamiento, para que encaje perfectamente y se apoye sobre el piso inferior.

II

Demostración por la experiencia vulgar, esclarecida por las experiencias macroquímicas de síntesis y análisis

Demostración. — Prescindimos de los argumentos metafísicos y sólo nos fundaremos sobre los argumentos de *orden físico, a posteriori.* El de *las transformaciones sustanciales*, principalmente, y el de *la unidad sustancial* del individuo, que servirá más bien de confirmación.

El argumento de las transformaciones sustanciales se suele exponer de esta manera. Las *mutaciones* sustanciales exigen que quede algo sustancial (llamado *materia prima)* (si no sería aniquilamiento y creación) y que desaparezca algo sustancial y aparezca algo diferente sustancial (llamados formas sustanciales). (De lo contrario, no habría mudanza sustancial.)

La *unidad de las acciones* del individuo exige que lo que queda y lo que aparece de nuevo estén íntimamente compenetrados, de modo que formen un todo.

Es así, que en las transformaciones químicas algo sustancial queda, y algo sustancial desaparece, y algo sustancial aparece de nuevo, y, además, entre lo sustancial que queda y lo que aparece de nuevo existe una unidad de acción de un orden superior a las uniones modales y accidentales. Luego existe la materia y forma de los escolásticos; pues éstas son las propiedades que se les asigna.

La mayor la admite todo el mundo, la dificultad principal está en la menor, no en cuanto que haya mutaciones, sino en cuanto que éstas sean sustanciales.

Advertencia importante. — Pero, antes de seguir adelante, conviene notar que si uno se empeña en *ver con los ojos*, o con otro sentido material, la materia prima y la forma sustancial (es decir, que sea *evidente*), confieso que esto no puede ser, con la materia y forma de los escolásticos. Sólo vemos, tocamos y palpamos los accidentes, que radican en la sustancia, unos propios de la materia, otros propios de tal o cual forma, y otros accidentales.

Con la *razón* tenemos que admitir que hay algo, que está debajo de los accidentes (*substat*, de donde sustancia), que si *permanece*, permanecen siempre constantes todos los accidentes en ella radicados; y que si varía, varían los accidentes. Por el contrario, podemos inferir razonablemente que si estos accidentes propios varían, también ha variado lo que está debajo, o sea, la sustancia sobre que radican.

Dirá alguno: El que se pruebe que varían los accidentes, no basta para probar que ha tenido que variar una entidad absoluta, compenetrada con la materia.

Respondo: Creo que probando que todo el conjunto de los accidentes nuevos, que radican en la forma, depende de todo el compuesto, dándole una unidad de acción, que no tenían sus elementos antes de la combinación, basta, para probar que ha tenido que variar una entidad absoluta sustancial, compenetrada por la materia, que la completa, para formar un todo sustancial. Pues no tenemos otra manera de conocer los cambios sustanciales; y, por consiguiente, tendríamos que conceder el absurdo, de que no podemos demostrar que en el mundo se produzcan cambios sustanciales, y que todos son cambios accidentales. Viniendo a casos particulares, en química no podríamos probar la diferencia, *no de magis et minus*, sino de orden diferente, que todos los químicos admiten, entre una mezcla y una combinación. En un vegetal no podríamos probar que haya otra cosa sustancial diferen-

te de una mezcla de oxígeno, hidrógeno, nitrógeno, carbono y trazas de otros elementos ligeros; porque nosotros sólo vemos accidentes diferentes. Este orden diferente de mutaciones, que vemos entre una mezcla y una combinación, sólo puede ser accidental o sustancial; como el de una mezcla es accidental, el de una combinación y el de una planta, para que sea diferente, ha de ser sustancial.

En las observaciones de los fenómenos naturales distinguimos muy bien entre unos accidentes, que acompañan a un ser determinado *no siempre* y *per se*, sino accidentalmente o *per accidens*, v. gr., que un metal esté caliente o frío, electrizado o no; y otros que le acompañan *siempre*, y éstos son las propiedades *ut sic*. Sólo de estas propiedades decimos que radican en la sustancia, y sólo ellas son señales para conocer si ha habido cambio sustancial. Unas de estas propiedades radican en la materia, como la cantidad de masa, que se mide por el peso, y otras en la forma, como tal o cual actividad de reacción.

Prueba de la menor. — Será suficiente probarla en cuanto a la *forma;* pues que la *materia primera* sea la misma para todos los seres inorgánicos, todos lo conceden.

Prueba de la menor por la observación vulgar. — La experiencia vulgar enseña que hay mucha diferencia entre unos y otros cuerpos inorgánicos: por ejemplo, entre un trozo de hierro, otro de azufre y otro de sulfuro de hierro, y distingue este último de una mezcla accidental de polvo de azufre y de limaduras de hierro; pues sabe que en esta última mezcla, levigándola con agua, las limaduras de hierro se irán al fondo con más facilidad que el polvo de azufre, y agitando el agua convenientemente y decantando, se separará el azufre de hierro; pero esta separación no la podrá hacer en el sulfuro de hierro. Si el observador es algo más instruído, sabrá que un imán podrá separar el hierro del azufre. Como éste se podrían exponer innumerables casos.

El vulgo supone, con sentir común, que esta diferencia de propiedades basta para decir con certeza: el hierro es de una sustancia diferente del azufre, y éstos dos diferentes del sulturo de hierro; pero no dice que los dos primeros son sustancia diferente de la mezcla de azufre y de hierro. El filósofo, después de examinarla, no hace más que confirmar la apreciación del vulgo. Luego por la observación vulgar se deduce que es verdad que unos seres inorgánicos son sustancias diferentes de los otros. Pero esto no puede ser verdad si algo sustancial no ha variado (a lo cual llamamos forma los filósofos).

Sólo en esta observación vulgar se apoyaban los antiguos filósofos, para deducir de ella la existencia de la forma sustancial, que daban como cierta.

Prueba de la menor por la química moderna. — La observación científica actual está mucho más aquilatada que la observación vulgar; por esto, al presente, puede haber razonable duda de si ésta concuerda con la observación vulgar, o de si está en abierta contradicción y conviene examinarla, para ver si hay que retocar algo en el edificio de la filosofía que sobre ella está fundado.

Antes de seguir adelante, es necesario distinguir entre las observaciones que efectúa la ciencia química sobre los cuerpos constituídos, como parecen a simple vista, a la cual, por abreviar, llamaremos *macroquímica;* y entre las que se refieren a los constitutivos pequeñísimos, electrones, protones, átomos y moléculas, que no se pueden ver a simple vista, a la cual también, por abreviar, la llamaremos *microquímica.*

Prueba de la menor por la observación científica macroquímica. — Actualmente han sido sometidas muchas sustancias inorgánicas y orgánicas a numerosas experiencias, no sólo a la temperatura y presión ordinarias, sino a toda la serie de temperaturas y presiones que se ha podido, en condiciones muy variadas. En esto consiste precisamente la investigación experimental, de modo que se han fijado y catalogado las propiedades, no sólo de las sustancias puras, sino también de muchas mezclas definidas. Es decir, que la observación vulgar ha sido completada y criticada con toda la exactitud posible por la física y química moderna. A pesar de todo, delante de estos hechos bien observados, el argumento, apoyado sólo en la experiencia vulgar por los antiguos escolásticos, permanece con toda su fuerza probativa.

Las observaciones de macroquímica se pueden dividir en dos grandes secciones: de *síntesis y de análisis,* y discutiremos las consecuencias que se deducen de cada una de ellas en particular.

Por las experiencias de síntesis química. — Si juntamos en recipiente cerrado oxígeno e hidrógeno (1), poniendo doble volumen de hidrógeno que de oxígeno (o en peso ocho partes de oxígeno por

(1) Puede verse explicado con más pormenores este caso en mi obra de *Análisis químico mineral*, t. 1, p. 118.

una de hidrógeno), a la temperatura ordinaria, el aspecto exterior de una observación vulgar no nos dirá nada; porque ni cuando estaban separados en sus recipientes respectivos éramos capaces de distinguir el uno del otro, ni ambos del aire ni de otro cualquier gas incoloro. Tampoco vemos ningún cambio de propiedades cuando los mezclamos. ¿Qué ha de hacer en este caso particular el filósofo? Lo que debe hacer, si quiere obrar con prudencia, es suspender el juicio; y si imprudentemente se abalanzase a dar su parecer se equivocaría, porque tendría que decir que el oxígeno e hidrógeno y cualquier gas incoloro eran la misma cosa, *aire*, como decían los antiguos. Se trata de un caso *negativo*, es decir, en el cual no vemos ninguna diferencia en sus propiedades, porque no las hemos examinado sino a simple vista. Tendríamos que haberlas examinado *positivamente* todas o casi todas sus propiedades, para poder dar un juicio razonable sobre *este caso particular*. En otros muchos casos, como antes hemos dicho, encuentra ya estas diferencias la observación vulgar.

Lo que no puede distinguir el vulgo, lo puede reconocer el químico con gran facilidad. Si somete la mezcla en un eudiómetro a la chispa eléctrica, verá que se produce una gran explosión, y que luego, si ha tenido cuidado de compararlo a la misma temperatura, con tal que pase de los 100 grados, si antes el volumen era como tres, ahora es como dos solamente, y que si deja enfriar a la temperatura ordinaria, antes la mezcla era gaseosa y ahora lo que ha resultado es un líquido. Si en otra experiencia pone el oxígeno y el hidrógeno en proporciones diferentes de las dichas, verá que el elemento sobrante queda sin combinarse, aun después de haber hecho saltar la chispa. Si hace saltar la chispa eléctrica por el recipiente, en que tiene almacenados el oxígeno y el hidrógeno aislados, verá que no pasa nada, y así por esta propiedad distinguirá el oxígeno e hidrógeno de su mezcla; pero por esta *sola propiedad* no distinguirá el oxígeno del hidrógeno. No se olvide que sólo el estudio del *conjunto de propiedades* nos puede informar debidamente sobre la naturaleza de las cosas.

El químico puede someter la mezcla de oxígeno e hidrógeno a bajas temperaturas. En este caso, observará que al llegar a la temperatura de — 181°,4 comenzará a aparecer un líquido blanco, y bajando la temperatura sin llegar a — 243°,5, tendrá parte líquida y parte gaseosa. Separándolas y examinándolas aparte, resultará que la parte gaseosa está formada toda por el hidrógeno, y la líquida por el oxí-

geno. Si efectúa la liquidación del agua cuando ésta es gaseosa, primero la temperatura de liquidación será muy superior, de + 100°, y además no encontrará nada de hidrógeno gaseoso. De donde el químico deduce que lo primero es una *mezcla* y lo segundo una *combinación*.

Si el químico, prosiguiendo en sus prolijas investigaciones, llena de nuevo el recipiente de oxígeno e hidrógeno en las proporciones antes dichas y va aumentando gradualmente la temperatura, examinando atentamente lo que sucede, encontrará que antes de 120° todo es oxígeno e hidrógeno (no hay reacción) y que entre 120° y 850° se forma más o menos agua; pero que el agua formada no se descompone en oxígeno e hidrógeno (zona de los falsos equilibrios de Duhen, o zona de equilibrio metastable, como quieren otros químicos). Si en un punto de la mezcla calentásemos a más de 850° con una llamita, la combinación vendría en seguida con gran explosión y producción de calor, como en el caso de la chispa eléctrica, pues ésta sólo ha obrado por el calor y no por la electricidad (zona de combinación total). Siguiendo el aumento de temperatura a 1.230°, entraremos en la zona de equilibrio verdadero, en que el agua comienza a descomponerse sólo *en parte*, y aumentando más la temperatura, por ejemplo, a unos 3.000°, seguirá la zona de descomposición total, o sea en las que sólo puede haber oxígeno e hidrógeno, pero en la que el agua no puede existir. Esto último no lo ha podido experimentar el químico, por la dificultad especial que en ello encuentra, pero lo puede suponer razonablemente, por lo que ha encontrado, al estudiar casos análogos de sustancias que se disocian totalmente a temperaturas inferiores.

Al hacer descender ahora gradualmente las temperaturas, observará los mismos fenómenos en orden inverso hasta la temperatura de 850°; pero, al bajar de ésta, todo será agua gaseosa, líquida o sólida, según la temperatura, pero no encontrará ya nada de oxígeno e hidrógeno como antes: las propiedades serán completamente diferentes.

Después de estas minuciosas investigaciones, el químico está cierto de que *siempre* que examine la mezcla de oxígeno e hidrógeno de la manera antes dicha, le dará los mismos resultados. También está cierto de que el conjunto de propiedades del agua, comparadas con las del oxígeno y del hidrógeno, de donde ha salido, son completamente diferentes, y casos como el del agua nos podría presentar muchísimos.

Aquí acaba la misión del químico; de la forma sustancial no nos dice nada, porque no es objeto de su ciencia, sino de la filosofía. El filósofo, basándose sobre estos hechos observados, ciertos, establece su raciocinio, y deduce que la raíz, donde se fundan estas propiedades tan diferentes, es esencialmente diferente; de lo contrario, *no se daría la razón suficiente* de estos hechos observados; y obraría irracionalmente el químico cuando afirmase con certeza: esto ($2H_2 + O_2$) es mezcla de dos sustancias; esto (H_2O) es una sola sustancia. No vemos ni tocamos con los sentidos la esencia de las cosas; pero vemos cosas que están en conexión necesaria con la esencia, como son las propiedades sensibles de las sustancias, siempre las mismas en su conjunto cuando se trata de una sola sustancia, y diferentes cuando se trata de diferentes sustancias. Luego la síntesis química demuestra la existencia de raíces de propiedades, que son diferentes y esenciales al cuerpo estudiado, porque sin ellas no podrían existir tales cuerpos, y a estas raíces, esenciales y diferentes las unas de las otras, es a lo que llama la filosofía *formas sustanciales*.

Por las experiencias del análisis químico. — El objeto del análisis químico es: primero *separar* las sustancias, y después de separadas, *reconocerlas* por sus propiedades particulares, sirviéndose de una manera especial de las que son peculiares o características de cada sustancia.

El analista supone, y es un hecho bien establecido, como se ha demostrado en la síntesis, que cada sustancia, observada en las mismas condiciones, presenta las mismas propiedades físicas y químicas. Por ejemplo, al ácido sulfúrico lo distinguirá siempre no sólo del bromo, del cloruro de carbono y de otras sustancias que no tengan ningún otro elemento común, sino del ácido sulfuroso, del ácido persulfúrico, de todos los ácidos de la serie tiónica, y de cualquier mezcla de azufre, oxígeno e hidrógeno, de azufre y agua, de ácido sulfhídrico y oxígeno, etc., que tienen los mismos componentes simples.

Por otro lado, cuando quiere determinar una sustancia dada, de ordinario no examina *todas* las propiedades, sino sólo *algunas*, las más características. Por ejemplo, para decir que en una solución existe una sal de plata, le basta obtener con ácido clorhídrico un precipitado blanco soluble en el amoníaco, reprecipitable por ácido nítrico; obtener con el soplete un botoncito blanco brillante, fusible, maleable, que disuelto en ácido nítrico y expulsando el exceso de ácido, da con cro-

mato o dicromato potásico, un precipitado rojo; sin examinar otras propiedades, el analista *está cierto* de que aquello es plata.

Fundándose en estos hechos interviene el filósofo y discurre así; debe de haber una raíz diferente de estas propiedades en cada sustancia (en esto como en el caso de la síntesis), y, además, esta raíz *debe de ser una* para toda sustancia determinada, de donde dependan *todas* las propiedades propias de la forma; pues el analista, determinando *algunas* propiedades en una sustancia dada, ya saca la conclusión que tiene todas, y esto lo afirma con certeza. Si no es porque la raíz de todas es *una*, el analista no tiene *razón suficiente* para tal afirmación: obra irracionalmente. Tendría que conocerlas todas para afirmarlo con certeza, pues no se ve ninguna otra conexión entre las diferentes propiedades. Luego el analista, si no *signate*, porque no trata de ello, por lo menos *exercite* supone formas sustanciales.

Dirá alguno: El analista, cuando en un cuerpo encuentra varias propiedades características, da por cierto que tendrá también las otras propiedades, aunque no las busque, y que, por consiguiente, pertenecerá a una sustancia determinada, por ejemplo, plata, no porque admita forma sustancial, de la cual no sabe ni el nombre, sino sólo por *experiencia* propia o de los otros analistas, que así lo han dejado consignado en los libros.

Respondo que así es, y por esto he dicho que lo de la forma el analista lo sabe sólo *exercite* y no *signate;* pero saber una cosa por experiencia no es asignar una causa al hecho observado. Si queremos filosofar y buscar las causas íntimas, tendremos que admitir *signate* una raíz sustancial propia y peculiar de todas estas propiedades, o sea la forma sustancial.

Muy diferente es la manera de proceder del analista cuando se trata de una mezcla. Si en una mezcla de alcohol y de agua encuentra varias propiedades del agua, nunca dirá que allí hay alcohol: para afirmar esto último tendrá que buscar algunas propiedades del alcohol. En una mezcla de oxígeno e hidrógeno, si sólo reconoce algunas propiedades del oxígeno, no podrá afirmar que allí hay hidrógeno; pero en el agua, cualquier propiedad que reconozca tendrá que atribuirla al conjunto, sin poder decir: ésta pertenece al oxígeno sólo y ésta otra al hidrógeno sólo.

Replican algunos: Los antiguos deducían legítimamente de la observación vulgar que la forma estaba unida por compenetración con la

materia prima en toda su extensión, porque suponían que las masas sensibles químicamente puras eran completamente homogéneas en sus accidentes, y, por tanto, que también lo eran en su entidad sustancial. Pero ahora, sabiendo que las moléculas tienen heterogeneidad, por lo menos accidental, y que en las reacciones químicas se deshacen unas moléculas y se constituyen otras, variándose las uniones *(no penetrativas)* de protones y electrones, no parece cierta la existencia de la forma sustancial que compenetre a la materia prima.

Respondo: Es cierto que si existiese la homogeneidad que suponían los antiguos se probaría la tesis con menos dificultades; pero no es cierto que a la heterogeneidad de partes integrantes no acompañe *ninguna unión penetrativa* de estas partes entre sí (como explicaremos en la parte de microquímica) (pág. 514), lo cual basta para probar la unidad de la forma y la compenetración de ella con la materia prima, como basta en los vivientes.

Advertencia importante. — Aquí doy por *casi* terminado el argumento, por el que defiendo la certeza de mi tesis, apoyada en la observación vulgar y en la investigación más detenida de la macroquímica. Digo *casi terminado*, porque se completa la prueba con la demostración de que no existe ninguna contradicción entre esta tesis y la microquímica, como veremos en seguida, al exponer los principios de estas nuevas teorías. Como estas teorías sólo son probables, sobre ellas no podremos basar la certeza, aunque probaremos que con ellas concuerda mejor la existencia de la forma sustancial diferente, y, sobre todo, ayudan a determinar mejor algunos casos particulares y a esclarecer algunos puntos oscuros.

Dificultades. — Dirá alguno: 1) La afirmación de que en un compuesto no pueda el químico señalar una propiedad que pertenezca sólo a uno de los simples y no a todo el compuesto, no es siempre verdad para todos los casos particulares; pues cuando analizamos una sal de plata, de cobre o de cualquier otro metal, tanto si es cloruro, nitrato, sulfato, como cualquier otra sal, reconocemos siempre la propiedad *particular* del catión, plata o cobre, etc. De manera que sólo podemos afirmar que hay plata o cobre, pero no podemos decir si es cloruro, nitrato o sulfato sin investigar también aparte las propiedades de los aniones, cloruros, nitratos o sulfatos que, por otra parte, son también las mismas para cualquier sal de dicho anión.

2) Además, una mezcla de agua y de alcohol, como el vino, que

además de las dichas tiene otras sustancias, presenta también un *conjunto* de propiedades propias y características.

3) Por otra parte, ¿quién dirá que el agua líquida o sólida y el agua vapor son la misma sustancia y no tres sustancias, pues tienen un conjunto de propiedades tan diferentes, y ésta, según hemos dicho, es la señal para reconocer las sustancias específicamente diversas?

Respondo primero en general. — Aunque fuese verdad todo lo que suponen estas dificultades, a lo más se deduciría de ellas que en estos casos *particulares* y en otros parecidos no sabríamos determinar con certeza si son la misma sustancia o diferentes, si forman una mezcla o una combinación; pero aun admitiendo esta hipótesis, no se probaría nada contra la tesis general, pues basta para que sea verdadera que podamos señalar *algunos casos* de sustancias, que son diferentes con certeza, como lo hemos hecho, y podríamos señalar no sólo algunos, sino *otros muchos* casos parecidos.

Como puede suceder que se presente algún caso en que exista especial dificultad en determinar si un microbio dado es vegetal o animal, no tenemos derecho para afirmar que no hay diferencia esencial entre los animales y vegetales.

Respondo por partes. — 1) *A lo primero:* Se sabe de cierto que los iones, *cuando están separados en solución*, como es el caso propuesto del análisis, son sustancias diferentes de los metales, de los ácidos correspondientes y de sus sales. El que se encuentren *separados* ya es una razón suficiente para admitirlo; pero, además, como veremos con más detención al explicar los argumentos de microquímica, yo admito que los iones son verdaderas combinaciones del metal o del resto del ácido con el agua, según que sean cationes o aniones, y que la fuerza química es la que separa y mantiene separados los iones, que de suyo se atraen y tienen tendencia a juntarse por la atracción de la fuerza eléctrica.

En cuanto a si el metal que forma parte de una sal sólida y está unido *al resto del ácido* constituye o no un todo sustancial con él, o un todo diferente, lo más probable es que formen un todo; pero hay razones de orden microquímico, fundadas en la teoría electrónica, que dan algunos visos de probabilidad a la sentencia contraria. Es prudente, pues, suspender el juicio hasta que aparezcan nuevas razones en pro o en contra, o, por lo menos, me parece conveniente prescindir aquí de esta cuestión particular. Más adelante volveremos sobre el mismo tema.

2) *A lo segundo*: Es verdad que las mezclas tienen sus propiedades propias; es decir, propias de cada una de las formas sustanciales de las sustancias mezcladas; y como no vemos la raíz de estas propiedades, o sea su forma, hay que contrastar y experimentar, sometiéndolas a diferentes ensayos y reacciones, para poder afirmar si son una o diferentes sustancias.

El químico sabe de cierto que el vino es una mezcla, porque puede separar sus componentes de agua, alcohol, ácido tartárico, fosfatos, sulfatos, materias colorantes diversas y otras varias sustancias, por medios puramente físicos, y sin separarlos, puede reconocerlos en el seno del vino por sus reacciones específicas.

Los antiguos escolásticos, no disponiendo de los actuales medios de análisis, podrían dudar de ello y tal vez aun afirmar lo contrario. En este caso particular, la ciencia química ha venido en auxilio de la observación vulgar y la ha corregido.

Respecto a la cuestión particular de la mezcla de agua y de alcohol, aún se podría declarar y especificar más la solución dada a la anterior dificultad.

Si según la opinión bastante probable, por no decir casi cierta, entre los químicos, el alcohol *se combinase* con el agua, el alcohol acuoso con el agua sobrante sería una mezcla, no de alcohol absoluto ($CH_3 — CH_2OH$) con el agua, sino de la combinación del alcohol y agua ($CH_3.CH_2OH.xH_2O$), con el agua. Cosa parecida diríamos del ácido sulfúrico acuoso, que sería una mezcla de anión, catión de hidrógeno y agua, y de otros muchos casos parecidos.

Como se ve, la química esclarece muchos casos particulares que el filósofo por sí solo no podría resolver. Diremos que hay una sola forma sustancial cuando el químico afirme que existe una combinación, y que son varias, cuando afirme que se trata de una mezcla.

3) *A lo tercero digo:* Que parece lo más probable que en el hielo, agua y vapor de agua se trata de la misma sustancia, pues son observaciones de la misma cosa en diferentes condiciones, o sea a diferentes temperaturas, aunque existen equilibrios entre estas diferentes fases a muchas temperaturas.

Pero como se discute, sobre todo en microquímica, si en estos diferentes estados las moléculas del agua son simples o compuestas de varias moléculas, y si el oxígeno y el hidrógeno están unidos por más o menos valencias, se puede razonablemente dudar.

Este caso estará comprendido en otro más general, es decir, en la cuestión de saber si las sustancias isómeras, tautómeras y polímeras, por lo que se refiere a los compuestos, y entre las alotrópicas, por lo que se refiere a las simples, son o no sustancias diferentes.

Aunque aquí no todos los casos particulares son iguales, como no es lo mismo el caso del agua, cuyo estado depende sólo de la temperatura y de la presión (y por esto digo que es más probable que sea una sola sustancia), que el caso del ozono y del fósforo rojo, que se descomponen al calentarse, y al enfriarse no se regeneran, sino que se quedan convertidos en oxígeno y fósforo ordinario.

Creo que la certeza de la tesis general no depende sólo de cómo se solucione este caso particular.

Resumen de las soluciones de las dificultades. — Resumiendo las soluciones que acabo de indicar, se puede decir que la mayor parte de las dificultades contra la tesis de la materia y forma se reducen a proponer algunos *casos particulares* difíciles. Para resolver estas dificultades, la luz se ha de buscar principalmente en la química, y si uno, aunque sea buen filósofo, no siendo a la vez buen químico, o no buscando la ayuda de la química, se atreve a resolver la cuestión, puede fracasar fácilmente en su empeño, más bien por imprudencia que por otra causa.

Apoyados únicamente en la observación vulgar, los antiguos filósofos afirmaron proposiciones falsas; su falsedad sólo se ha podido descubrir gracias a la ayuda prestada por la ciencia química moderna. *La tesis general* más bien ha sido confirmada por los nuevos descubrimientos, como antes hemos demostrado.

III

Concordancia de la tesis hilemórfica con las teorías microquímicas

Por las teorías modernas de microquímica, o sea por las teorías atómica, molecular, electrónica, iónica, etc., que suponemos conocidas, o a lo más las iremos exponiendo brevemente a medida que las citemos.

Nota importante. — Conviene notar, que así como los filósofos estamos obligados a no prescindir de los *experimentos microquímicos*

de los científicos, también éstos están obligados a no prescindir de la *experiencia vulgar* ni de las experiencias *macroquímicas*. Si hay diferencia o contradicción entre la experiencia *externa* o macroexperiencia con la *interna* o *microexperiencia*, los químicos, cuando raciocinan como filósofos, tienen obligación de explicar el porqué de esta diferencia, como los filósofos en el caso inverso.

Dirá alguno: La experiencia vulgar muchas veces es ilusoria, como en el caso del movimiento de la tierra alrededor del sol.

Respondo: El caso es muy diferente; no sólo diferente, sino todo lo contrario, porque en aquel caso la experiencia vulgar no era de *directa y de fácil observación*, y en el estudio de las propiedades de las sustancias la observación vulgar es *directa y fácil*, y, además, modernamente en muchos casos ha sido ayudada por la macroquímica, mientras que en la microexperiencia científica es *indirecta y difícil*. Sin los aparatos costosos y muy delicados de que hoy se puede disponer, nunca se hubiera llegado al conocimiento que hoy se tiene de la microestructura de la materia.

No creamos que todo lo que afirman las teorías científicas son *cosa cierta*, ni mucho menos; en general, son más o menos probables, y esto, aunque en un tiempo dado de la historia todos admitan una proposición, como la del *átomo indivisible*, que defendíamos como cierta en nuestra juventud, y ahora se ha demostrado lo contrario con el descubrimiento de los protones y electrones aislados. Por otra parte, los filósofos, que no son a la vez químicos y físicos, para poder apreciar el valor de las experiencias, tienen que conocer los aparatos y medios de hacerlas; de lo contrario, es muy difícil que se hagan cargo exacto del alcance de tal o cual afirmación de los científicos. Se tienen que guiar, más bien que por *propio raciocinio*, por la autoridad de tales científicos, y éstos pueden tener autoridad en tal o cual ciencia, pero no en filosofía.

Ni las moléculas, ni los átomos, ni los protones, ni los electrones los podemos percibir (ver, oír, etc.) *directamente*. Según D. Domingo Orueta (en su obra *Microscopio*), los objetos invisibles a simple vista se pueden dividir en

1)	*Microscópicos*,	tamaño hasta	0,11 μ	(milésimas de mm.)
2)	*Ultramicroscópicos*,	— —	0,003 μ	—
3)	*Amicroscópicos*,	— menor de	0,003 μ	—

El tamaño de las moléculas es, por término medio, 0,0006 μ, o sea de 8 a 10 veces menor que las partículas ultramicroscópicas visibles en la actualidad. Pues los átomos, protones y electrones son mucho menores. Luego su conocimiento sólo lo podemos adquirir indirectamente: vemos otra cosa que está en conexión con ellos, y esta conexión presenta a veces varios eslabones. Por ejemplo: en el espintariscopio no vemos directamente las partículas que desprenden los cuerpor radioactivos, sino la fosforescencia que produce su choque en la pantalla de sulfuro de cinc (blenda Sidot).

¿Cómo se sabe la disposición de los átomos en la molécula? En un aparato especial se proyecta un haz de rayos X sobre un cristal, por ejemplo, de ClNa, ClK, BrK, etc. (los rayos X no los vemos directamente; la longitud de onda de sus radiaciones es demasiado pequeña para que pueda impresionar nuestra retina: sólo vemos la fosforescencia que producen al chocar contra ciertas sustancias). Los rayos X se difractan en los átomos o grupos de átomos (que no vemos) y que están dispuestos en los nodos de las redes cristalinas de la teoría de Bravais (que suponemos verdadera). Los rayos difractados van a chocar contra una placa fotográfica sensible a estos rayos. El efecto producido por los rayos X difractados en la placa fotográfica es lo único que vemos: unas manchas oscuras más o menos intensas que suponemos que proceden no de uno, sino de varios átomos, y que esta mayor intensidad está en relación proporcional con el mayor peso atómico de los átomos. Así, por ejemplo, analizando el bromuro de potasio aparecerán unas manchas muy fuertes, que atribuiremos a varios átomos de bromo (peso atómico, 79,92); otras débiles, propias de los átomos de potasio (p. a. 39,1), y otras intermedias, que procederán de átomos alternos de bromo y de potasio. Si examinamos el cloruro de potasio, como los pesos atómicos de sus elementos son muy parecidos (Cl = 35,5) (K = 39,1), la intensidad de estas manchas será en todas casi igual. Como sabemos, por otro lado, que en el cristal examinado no hay más que bromo y potasio, con razón asignamos las manchas intensas al bromo y las débiles al potasio. Pero *se necesita una interpretación* para descifrar el significado de esta plata fotográfica, en la que se presupone que son verdaderas todas las hipótesis que se admiten, para pasar desde estas manchas de diferente intensidad hasta la existencia de los átomos, o, mejor dicho, de la *masa de los átomos* distribuída en sitios precisos de la molécula de bromuro de pota-

sio: *de si los átomos están o no con su forma propia, no nos dice nada la placa fotográfica.*

A pesar de todas estas dificultades, es tal la técnica admirable que han desarrollado Bragg, Debye, Hull y otros investigadores en resolver este problema, que sería imprudente no admitir las conclusiones que de estos experimentos se han deducido; y por esto los he expuesto con algún pormenor, para que se comprenda mejor después la dificultad contra nuestra tesis y la solución que damos.

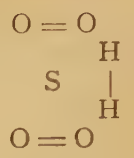
Exposición de la prueba. — Para mantener la certeza de la tesis, basada en el raciocinio, que se funda en la experiencia vulgar y en la macroquímica, basta demostrar que, según las teorías microquímicas, aun suponiéndolas verdaderas:

1) No es necesario admitir que los elementos estén en sus compuestos con sus formas sustanciales. Si esto fuese necesario, estarían en abierta contradicción con nuestra tesis y podría hacer dudar sobre el valor del argumento allí desarrollado.

2) Además (sin creer que sea necesario para la certeza de la tesis), afirmo que las teorías modernas, bien examinadas, se pueden conciliar, y que aún están más conformes con suponer forma sustancial diferente en los compuestos que en los simples, aunque no digo que se pueda demostrar por ellas apodícticamente.

No existe contradicción. — Tanto las fórmulas empíricas como las fórmulas de estructura se han de interpretar según las teorías reinantes en cada época. El que se escriba la fórmula del ácido sulfúrico SO_4H_2, no quiere decir que los átomos de azufre, oxígeno e hidrógeno se encuentren en él de una manera absolutamente igual que en dichos simples, ni como están en el anhídrido sulfuroso (SO_2) y el agua oxigenada (O_2H_2), ni como se encuentran en el anhídrido sulfúrico (SO_3) y el agua (H_2O), sino que con estas fórmulas tan sólo se afirma que en su molécula existe la masa de un átomo de azufre, la de cuatro de oxígeno y la de dos de hidrógeno, y, además, que se puede descomponer en ellos siempre en las proporciones asignadas.

Para que se tuviese que admitir que la forma sustancial de los elementos permanece como tal en sus compuestos, sería menester interpretar, por ejemplo, la fórmula del ácido sulfúrico de esta o parecida manera:



Es decir, manteniéndose entre sí unidas dos moléculas de O_2, una de H_2 y un átomo de S por fuerzas físicas, en las que deberían predominar las de atracción para que formasen un todo, por lo menos accidental; pero al mismo tiempo los átomos de las moléculas O_2 y H_2 deberían de estar unidos entre sí por las fuerzas químicas ordinarias, sin alteración ni modificación sustancial; porque si estas moléculas se alterasen, ya no se tendría derecho a decir que conservaban la misma forma sustancial.

Es así que en la actualidad ningún químico admite esta interpretación. Luego no es necesario admitir que los simples estén en sus compuestos con sus formas sustanciales.

La mayor es evidente, porque desde el momento que modifiquen algo la manera de unirse de estos átomos, ya no se vería repugnancia en que variase la forma. Por necesidad tienen que modificar esta estructura, uniéndolos *más íntimamente entre sí* (sea como sea, esto ya lo veremos después); de lo contrario no podrían dar *ninguna razón suficiente* para distinguir cuándo se mezclan estos elementos entre sí de cuándo se combinan para formar el ácido sulfúrico.

Los antiguos químicos y físicos, que veían estas cosas *en confuso*, y buscaban con *gran entusiasmo* la explicación de todos los fenómenos naturales por las ideas nuevas, admitían una yuxtaposición de átomos sin alteración interna sustancial. El P. Angel Secchi, S. I. (1), dice que todo depende de la materia y del movimiento. Aun hoy en día casi todos los químicos reducen las fuerzas químicas a meras atracciones eléctricas; pero ya veremos más adelante que esto no parece probable, es decir, que las fuerzas químicas se deban sólo a atracciones eléctricas, aunque ordinariamente éstas les acompañen, como también muchas veces les acompaña el calor y el movimiento; pero tanto si son iguales, como si son diferentes, no hacemos consistir en ellas la forma, aunque podrían ser para nosotros una *señal* para saber cuándo

(1) En su obra *L'unité des forces physiques*, 2.ª edic. París, 1874, p. 610.

hay variación de forma, si, como suponemos, esta variación sólo tiene lugar cuando han intervenido las fuerzas químicas.

Sin embargo, cualquiera que sea su opinión sobre la *naturaleza* de las fuerzas químicas, ninguno admite que en el ácido sulfúrico estén juntos entre sí los átomos de las moléculas de O_2 y H_2, sino separados y unidos directamente al azufre los cuatro de oxígeno. Respecto a los dos átomos de hidrógeno, existen dos opiniones: unos piensan que cada átomo de hidrógeno está unido a su correspondiente átomo de oxígeno, formando el radical oxhidrilo (OH), y otros que los dos están unidos a un solo átomo de oxígeno; pero en ningún caso los dos átomos de hidrógeno están unidos directamente entre sí, como tampoco los de oxígeno. No se podría explicar, si esto se admitiese, por qué dejan de ser gaseosos a temperatura ordinaria el O_2 y H_2 y por qué es líquido el S en el ácido sulfúrico.

Las teorías modernas se pueden conciliar con la existencia de la forma. — No sólo se pueden conciliar, sino que nos pueden ayudar a explicar mejor varias cuestiones relacionadas con la tesis del hilemorfismo, como son principalmente la *homogeneidad y heterogeneidad* del compuesto inorgánico y la manera cómo los elementos están contenidos *virtualmente* en los compuestos.

No es posible en un trabajo como éste, ni exponer, ni menos discutir, las muchas y variables teorías que en estos últimos años se han propuesto sobre electrones, átomos y moléculas, desde el primitivo átomo de Rutherford hasta las últimas suposiciones de Luis de Broglie sobre el *electrón; onda* y *gránulo* de materia a la vez. Sin embargo, estas disquisiciones no son inútiles, como alguno podría suponer, pues han provocado experiencias muy delicadas y preciosas que proyectan bastante luz sobre región tan oscura, y estos hechos observados quedan siempre en pie, aunque su interpretación pueda variar.

Conviene notar: Primero: Que en la base de estas teorías se encuentran varios postulados no demostrados y en contradicción con la mecánica clásica. Célebres son por este respecto los dos postulados que Bohr supone como fundamento de su modelo de átomo: el de las órbitas cuánticas, estables, y el de la no emisión de ondas electromagnéticas por los electrones, que por ellas se mueven.

Segundo: Que entre algunas de estas teorías no se ve aún el lazo de unión que puede haber entre ellas, como sucede entre la teoría de

los *magnetones* de Weiss en relación con la estructura electrónica de los elementos, como el mismo P. Weiss confiesa (1).

Esto supuesto, propondremos brevemente la manera de explicar la reacción química en sus líneas generales, según las teorías, electrónica y de las valencias positivas y negativas.

Teoría electrónica y teoría de las valencias positivas y negativas. — Estas dos teorías no son enteramente lo mismo. La segunda se ha establecido fundándose en las propiedades macroquímicas, y los casos particulares los explica procurando que concuerde la teoría con dichas propiedades; sin embargo, ella, en el fondo, es una verdadera teoría microquímica. La teoría electrónica es como una imagen de la anterior en un terreno más profundo y *determinado* de la microquímica, en cuanto identifica una valencia positiva con un electrón periférico y una valencia negativa con la ausencia de un electrón, de los que faltan hasta completar una configuración estable de electrones.

Aunque la teoría de las valencias positivas y negativas ya se había comenzado a desarrollar mucho antes que la teoría electrónica y sin pensar en ella, hoy en día son inseparables y se completan mutuamente (2).

Resumamos brevemente estas teorías:

1. Según Rutherford, el átomo consta de un *núcleo central* de volumen muy pequeño con relación al volumen total, pero donde prácticamente está concentrada casi toda la masa del átomo, y de electrones que giran alrededor de dicho núcleo en órbitas circulares o elípticas, situadas en regiones o pisos más o menos alejados del centro, como los satélites que rodean a un planeta. Véase, por ejemplo, un esquema del átomo de magnesio en la *(fig. 1)*.

2. Según Bohr, estas órbitas son varias y fijas, y las únicas que

---

(1) «Estudios sobre el Magnetismo», *An. Soc. Española de Fís. y Quím.*, 1930, p. 155.

(2) El desarrollo de estas teorías puede verse principalmente en el t. 1 de mi obra: *Teoría y Práctica del Análisis Químico Mineral, explicado según la nueva teoría de las valencias positivas y negativas*. Tip. Casals, Barcelona, 1924. Resúmenes breves se pueden encontrar también en los artículos que publiqué en *Ibérica*, 1922, t. 1, pp. 168 y 296, y en la *Revue générale des Sciences*, París, agosto y septiembre de 1925, pp. 456 y 503.

puede recorrer el átomo sin gastar energía: es decir, que el electrón no emite ondas electromagnéticas mientras las recorre.

3. Al pasar el electrón de una órbita a otra, modifica su energía. Absorbe energía, cuando pasa de una órbita interior a otra exterior, y desprende energía, cuando penetra dentro de otra órbita interior, produciendo radiaciones que pueden ser caloríricas, luminosas, rayos ultraviolados, rayos X, según la longitud de onda que presenten. Las de los electrones exteriores, que pueden desprenderse con mayor facilidad, serán luminosas; las de los más interiores, ultraviolados y rayos X, más blandos o más duros, menos penetrantes o más penetrantes, según que su longitud de onda sea mayor o menor.

Fig. 1.ª

Si llamamos *f* a la frecuencia de la radiación y *h* a la constante universal de Planck, *hf* será la energía absorbida o desprendida.

Estos haces de radiaciones darán los *espectros* que son característicos de cada elemento. Si la fuerza que ha movido el electrón es tan grande que le hace saltar *fuera* del átomo, tendremos un *ión*.

Dificultad. — Bueno será aprovechar esta ocasión para exponer, aunque sea brevemente, una objeción que podría deducirse contra la diversidad de formas del simple y sus compuestos, si obtuviésemos las mismas rayas del espectro con el elemento y con sus combinaciones; porque en este caso tendríamos una propiedad igual para un elemento dado, por ejemplo, el cobre, en el simple y en el compuesto.

Conviene distinguir, para mayor claridad, entre *espectro luminoso*, que, como hemos dicho, procede de los electrones exteriores, y *espectros de rayos X*, producidos por los electrones interiores.

a) Espectro luminoso. — Puede ser de *llama*, de *chispa* y de *arco*.

Respondo: 1.º En todos estos casos se puede suponer que el cuerpo volátil sometido a elevadas temperaturas se *ha disociado*, y entonces claro está que se trata de la misma sustancia, es decir, de los elementos o de sus iones, no del compuesto. En el espectro de llama, de temperatura relativamente baja, sólo dan espectro las sales de metales alcalinos, alcalinotérreos y de alguno que otro metal parecido, cuyos compuestos son fácilmente volátiles e ionizables, lo cual confirma la anterior suposición.

2.° Existen espectros, como son los espectros de bandas, que, según los físicos, pertenecen a los compuestos: son conocidos los del óxido de carbono, de cianógeno, del fluoruro del silicio y el del agua. Por consiguiente, esto prueba que no siempre los espectros de los simples son iguales a los de los compuestos, y que cuando en la práctica experimental resultan iguales se ha de buscar otra causa, como es la de que estén disociados, o la que indicaremos en seguida al tratar de las sustancias ionizables.

b) Espectros de rayos X. — Según M. de Broglie (1), la absorción de los rayos X es un fenómeno atómico, y esto está en contra de la diversidad de formas; pero por otra parte cita las experiencias de Bergengren con el fósforo, quien encuentra diferentes rayas para el fósforo negro de Bridgemann que para el fósforo del ácido fosfórico y fosfato amónico, y las de Lindh para el cloro y el azufre, quien también encuentra diferente valor para el cloro del cloro y cloruros que para el de los cloratos y percloratos de potasio, y para el azufre y sulfuros que para el azufre de los sulfatos, y estos hechos están en favor de la diversidad de formas.

Respondo: 1.° Muchas veces estas radiaciones tan penetrantes ionizan y provocan reacciones químicas. Cuando se pone en marcha una lámpara de mercurio que produce rayos ultraviolados, a los pocos momentos se percibe el olor del ozono, en que se transforma parte del oxígeno del aire. Mucho más penetrantes son los rayos X, y, por consiguiente, existe suficiente fundamento para suponer que en los casos en que se obtiene el mismo espectro han disociado el compuesto y que hasta han podido destrozar el elemento simple, haciéndole perder electrones que en seguida recupera, produciendo el espectro y volviendo a su natural estado. Esto sería como si estudiásemos un animal mientras lo acribillamos a balazos.

El que el cloro del cuerpo simple Cl_2 y el cloro de un cloruro den el mismo espectro, es casi cierto que se debe atribuir a la ionización de los átomos del Cl_2 por los rayos X. Esta solución de la dificultad parece la más probable.

2.° Aunque así no fuese, se puede admitir que, como antes ya hemos indicado, los elementos o grupos de elementos de las sales,

---

(1) *Les Rayons X*, París, 1922, p. 67.

ácidos y bases, que son las sustancias que se descomponen en sus iones, estén también formando iones que se mantienen unidos por sus cargas de signo contrario. En este caso sería diferente sustancia el anión que el catión, y no sería de extrañar que el sodio, por ejemplo, del cloruro de sodio diese el mismo espectro que el sodio del bromuro, del sulfato o del nitrato de sodio, y el cloro del cloruro de sodio igual que el del cloruro de potasio, pero diferente del cloro del clorato de potasio, como antes hemos dicho.

Tendríamos entonces *un caso particular interesante*, o sea el de la unión natural de dos sustancias diferentes y, por consiguiente, con dos formas diferentes: por ejemplo, el anión cloro y el catión sodio del cloruro de sodio, el anión SO_4'' y los dos cationes Na' del sulfato de sodio, que siempre, naturalmente, irían juntos, unidos por fuerzas eléctricas más bien que químicas. Esto sucedería en muchísimos compuestos inorgánicos, o sea en todos los llamados «polares»: ácidos, bases y sales. Ni la experiencia vulgar ni la macroquímica nos podría decir nada sobre este caso particular, no nos daría suficientes razones para resolverlo; pero tal vez se pueda resolver con las experiencias de microquímica. Nótese que el cloro y el sodio del cloruro de sodio no serían la misma sustancia que el cloro metaloide y el sodio metal, y además que los aniones SO_4'', ClO_3', etc., son *verdaderos compuestos*, en los que el azufre y el cloro no tienen los mismos espectros que el azufre y el cloro, cuerpos simples.

De paso se podría responder con esta solución a otras varias dificultades que se encuentran al estudiar las propiedades de estas sustancias ionizables, como el que casi todos los cromatos sean amarillos; todos los permanganatos, violados; casi todas las sales de cobre hidratadas, azules. Por esto dije, al afirmar que los iones separados en solución son con certeza dos sustancias diferentes, y que es probable que en estado sólido también lo sean, por lo menos algunos; el afirmarlo de todos ofrece serias dificultades, que no me parece conveniente exponer aquí. En este caso las consideraciones filosóficas confirmarían las deducciones sacadas de los experimentos físicoquímicos.

3.° También se podría responder que el espectro es una propiedad sólo de una parte *integrante* de la masa del electrón, puesta en condiciones especiales, y no de *todo* el ser; y puede suceder que diferentes seres tengan *alguna* parte integrante igual y en las mismas condiciones, con tal que no lo sean *todas*.

Sea de esto lo que quiera, es prudente tener un poco de paciencia, y esperar a que por nuevos experimentos establezcan los físicos con toda precisión cuál de las suposiciones que hemos indicado es la verdadera o la más probable. Entre tanto queda bien demostrado que en muchos casos el espectro de los compuestos es diferente del de los simples, lo cual basta para probar la tesis general de que el elemento no está *formaliter* en el compuesto. Pero sigamos con la exposición de la teoría electrónica.

4. El hidrógeno, que es el elemento de menor peso atómico conocido, tiene un electrón en su envoltura; el helio, que le sigue, dos (1), el berilio tres, y así sucesivamente hasta el uranio, que tiene 92. Con este número de electrones coincide el llamado *número atómico*, que no es más que el número de orden que cada elemento ocupa en el sistema periódico, progresando desde el 1 hasta el 92. Ordinariamente los «pesos atómicos» también crecen en el mismo sentido; pero existen algunas excepciones.

5. Al núcleo de hidrógeno se le llama *protón* y es la menor cantidad de masa aislada que se conoce, con una carga de *electricidad positiva*. El *electrón*, que, según Millikan, tiene una masa 1.845 veces menor que la masa del átomo de hidrógeno, o sea de un peso atómico 0,00054, es la menor cantidad de masa aislada que se conoce, con una carga de *electricidad negativa*.

6. El núcleo de los otros átomos está constituído de protones y electrones. Los protones pueden estar aislados o formando grupos, sobre todo núcleos de helio de cuatro protones y dos electrones, que son las partículas «alfa» desprendidas espontáneamente de los núcleos de los elementos radioactivos.

Las partículas «beta» son electrones desprendidos del núcleo, y las radiaciones «gamma» se identifican con los rayos X. Fuera de lo dicho no se sabe nada de cómo está constituído el núcleo de los átomos.

Dificultad. — Aquí se puede responder a la dificultad que presentan algunos diciendo que los elementos radioactivos están *formaliter*

---

(1) Aunque en mi libro de *Análisis Químico Mineral*, publicado en 1924, atribuyo al helio cuatro electrones exteriores como probables, siguiendo a Rydberg, después de las investigaciones ulteriores todos los químicos le atribuyen sólo dos.

en sus compuestos; pues el radio y sus similares, tanto si están como sulfatos, como cloruros, como bromuros o formando cualquier otra sal, siempre tienen la misma propiedad de emitir partículas «alfa», «beta» y radiaciones «gamma», propiedad que es propia y exclusiva del átomo de radio.

Respondo: La dificultad no es muy grande; pues sólo proviene de no haber notado que el radio, al emitir estas partículas, *deja de ser radio,* descomponiéndose en helio, electrones y otro elemento; es lo mismo que si considerásemos al hidrógeno del agua en el momento en que ésta se descompone en sus elementos oxígeno e hidrógeno. Además, se podría decir que el radio de cualquier sal es la misma sustancia, ión radio, o que la emanación es propiedad de una parte integrante, como hemos dicho antes, al tratar de los espectros; pero no es necesario acudir a estas soluciones; pues la primera es cierta.

7. La suma algebraica de protones positivos y de electrones negativos, o sea el número en que superen los protones a los electrones del núcleo, será también igual al *número atómico*, e igual al número de electrones de la periferia. Así, el átomo normal será eléctricamente neutro. Si pierde o gana algún electrón será un ión con carga eléctrica. Los electrones de la periferia, que son a la vez cargas eléctricas negativas, neutralizan a los protones del núcleo. Pero nótese que no los neutralizan como los electrones, que están dentro del núcleo. No llegan nunca a tocarlo. ¿Por qué? Dicen que la fuerza centrífuga de rotación lo impide. ¿Y esta fuerza centrífuga de dónde viene? ¡Misterio!

8. Los electrones de la periferia de los átomos están distribuídos en pisos y subpisos, más o menos, según los autores. De estos pisos tienen una importancia especial los que forman las llamadas *configuraciones estables,* que son de *dos* electrones en el primer período (1), de *ocho* en el segundo, de *dieciocho* en el tercero y de *treinta y dos* en el cuarto, o sea el *duplo de los cuadrados de los números naturales* 1, 2, 3, 4.

9. Siguiendo el sistema periódico de los elementos, los electrones de la periferia se van disponiendo en pisos, según las configuraciones estables. Los gases nobles tienen todos sus electrones formando

---

(1) Entiendo *período,* en el sentido que le atribuyo en la nueva disposición, que doy al sistema periódico de los elementos en las obras citadas.

estas configuraciones estables; por esto no tienen ninguna valencia. Los átomos de los otros elementos tienen tantas *valencias positivas* posibles por esta razón, cuantos electrones les sobren, después de haber completado la última configuración estable, y tantas *valencias negativas* posibles, cuantos electrones les falten, para formar la configuración estable próxima.

Como los electrones de estos pisos principales pueden formar otras agrupaciones secundarias, llamadas *subpisos*, subdividiéndose en dos o más de éstos, el número de valencias disminuye, porque sólo están formadas por los electrones de los subpisos exteriores. Como, además, pueden pasar electrones de un piso o subpiso exterior a otro interior y viceversa, el número de valencias de los elementos en que esto sucede, es *variable*.

La división en subpisos se encuentra principalmente en los períodos tercero y cuarto. Se conoce el número de subpisos que tiene cada elemento por el valor diferente de la energía que es necesaria para hacer saltar los electrones de cada subpiso.

10. Penetrando uno o varios electrones (valencias positivas) de uno o de varios átomos en la esfera de atracción de otro átomo (valencias negativas, figuradas por semicírculos entrantes en el átomo de Mg., *fig. 1)*, éste tenderá a completar, o habrá completado, su número estable, y *habrá habido una combinación*. Por ejemplo: el cloro, que tiene siete electrones en la última capa, atrayendo al electrón del hidrógeno, habrá llegado hasta el número 8, que es el número de su configuración estable, y habrá formado el ácido clorhídrico *(fig. 2)*. Si, además, suponemos que otro electrón del cloro ha penetrado en la va-

Fig. 2.ª

lencia negativa del hidrógeno, se habrá completado el número estable del hidrógeno, que es *dos;* en este caso habrá dos uniones, y tendremos la estructura asignada al ácido clorhídrico *gaseoso*.

La *afinidad* consistiría, según esta teoría, en la atracción mutua

que ejercen los electrones de la envoltura exterior de unos átomos sobre los electrones de la envoltura exterior de otros átomos, *por la tendencia que tienen a formar configuraciones estables o más completas.*

Nótese que esta atracción mutua, aunque se ejerce entre electrones, *no es entre electrones aislados*, sino entre un *conjunto* de electrones sobre otro u otros electrones. Además, estos conjuntos obran, no por sí solos, sino en dependencia con los otros electrones y con el núcleo del átomo. Por consiguiente, la afinidad depende, en último término, de todo el átomo, y en la combinación, la *totalidad* de todos los átomos de la molécula queda modificada en su *parte activa*, de modo que con razón podamos decir de cualquier acción, que no pertenece a éste o al otro átomo, sino a todos los átomos, o sea al *compuesto*.

Consecuencia filosófica. — Claro está que el químico aquí se para, y prescinde de si hay o no hay otra nueva entidad sustancial que sea la raíz de estas acciones; pero el filósofo, no sólo no ve ninguna repugnancia en que exista, sino que supone que con la forma sustancial se explicaría mejor la *unidad* de estas acciones.

Cuando los químicos afirmaban que los átomos en los compuestos estaban sólo *yuxtapuestos*, sin más, sometidos a movimientos mecánicos, era difícil admitir una modificación sustancial en ellos; pero cuando nos dicen que hay *penetración interna*, mutua influencia y modificación en la raíz de sus propiedades activas y que los movimientos mecánicos solos no bastan para explicar esta atracción, sino que, por el contrario, se han tenido que admitir postulados que están en contradicción con la mecánica clásica, ya no tiene el filósofo ninguna dificultad en defender la forma sustancial que explique la unidad del orden y armonía admirable de mutua dependencia que se ve en ese conjunto de electrones y protones, tal vez subdivisibles a su vez en otras *entitáculas* más pequeñas, para nosotros hasta ahora insospechables. Nótese de paso que la unidad y mutua dependencia de las partes integrantes no se ve tan bien cuando se las estudia aisladas, como cuando se observa su manera de obrar en conjunto; por esto la prueba principal directa de la existencia de la forma se ha de deducir de las experiencias macroquímicas.

Como el alma vegetativa, sensitiva o intelectual regula la heterogeneidad de los vegetales, de los animales y del hombre, así la forma sustancial inorgánica regularía las actividades de estas diversas partes constituyentes de naturaleza también heterogénea en algún sentido, o

sea *integrante*, que bien puede compaginarse con la homogeneidad *formal*. Por más que se disequen y estudien con el microscopio los organismos animales y vegetales, nunca encontraremos los principios vitales que los regulan; así, tampoco encontraremos en los seres inorgánicos las formas sustanciales. Es una ilusión sin fundamento el esperar que con los adelantos de las ciencias físicoquímicas podremos ver algún día la materia y la forma. Si por esto vamos a decir que no existen, prescindiendo de todos los argumentos de orden filosófico que lo persuaden, nos ponemos en grave peligro de que *a pari*, por la misma razón, se niegue la existencia de las formas o principios vitales de los seres orgánicos. Ya sabemos que la existencia de esos principios vitales ha sido negada por muchos científicos modernos, de los dedicados principalmente al estudio de las ciencias físicas y naturales. En el mundo vemos en ciertos seres un orden, una unidad especial, que regula armónicamente todos sus constituyentes entre sí de una manera íntima y de mutua dependencia: éstos son los animales, plantas, compuestos definidos y cuerpos simples (1) del mundo inorgánico.

Esta mutua dependencia es muy diferente de una simple mezcla o de cualquier yuxtaposición de varios seres, que entre sí no tienen relación de unidad y dependencia tan íntima, sino sólo accidental.

No es cierto que la afinidad química consista sólo en la fuerza eléctrica (2). — Kossel, en su teoría, supone como principio fundamental, y ésta es la opinión ordinaria entre los químicos, que se identifica la energía química con la energía eléctrica. A esta suposición da alguna verosimilitud la existencia de los compuestos llamados «*polares*». Por ejemplo: en el cloruro de sodio suponen que salta un

---

(1) No es absolutamente igual *elemento* que *cuerpo simple*. *Elemento* se llama, según Urbain, al conjunto de los isótopos de un número atómico determinado, *considerados aislados*, v. gr., H, O, P, S. *Cuerpo simple* es el cuerpo puro formado de átomos de un solo elemento. Pocas veces sus moléculas son monoatómicas, como en los gases nobles y en algunos metales en *estado de vapor;* ordinariamente, son combinaciones entre dos o más átomos del mismo elemento, v. gr., H_2, O_2, O_3, P_4, S_8. Por consiguiente, poca diferencia química existe entre un cuerpo simple y entre un compuesto definido. Otra cosa es el elemento en *estado naciente*, que, si existe, lo tendremos por una sustancia diferente del cuerpo simple correspondiente.

(2) Estas ideas las desarrollo con más extensión en el trabajo que presenté al Congreso de Ciencias de Barcelona, 1929: «La disociación iónica en la teoría de las valencias positivas y negativas», publicado en julio de 1930.

electrón del sodio al cloro; de esta manera el cloro ha completado su número estable de ocho, y el sodio, perdiendo el único electrón que tenía en su capa exterior, queda también con todos sus electrones, formando configuraciones estables. Como el cloro y el sodio por este hecho ya no son neutros eléctricamente, sino que quedan con cargas eléctricas de signo contrario, se atraen, y entonces se efectúa la combinación.

Concedo que en los compuestos polares puedan encontrarse juntas las fuerzas eléctricas y las químicas, y que tal vez en algunos casos actúen sólo las primeras; pero de aquí no se sigue que se identifiquen siempre, pues todos los químicos admiten que existen combinaciones de compuestos «*no polares*». Además, son muchas y graves las dificultades que se oponen a la teoría de Kossel (1).

A pesar de todo, es ésta la opinión general entre los químicos, y por esto voy a citar dos testimonios de autoridades indiscutibles, que afirman que *no todas* las combinaciones se pueden explicar por sola electricidad. Sea el primero el de Th. W. Richars (2): «La hipótesis electrónica sola no puede explicar convenientemente ni siquiera los fenómenos polares.» El segundo es de G. N. Lewis (3): «La teoría electrónica, que en algunas épocas ha dominado la ciencia de la Química, debe ser hoy abandonada o reducida a un papel secundario..... Ahora se reconoce incompetente para resolver los fenómenos fundamentales de la Química.»

En la teoría propuesta de las configuraciones estables se excluye formalmente que se identifique la fuerza eléctrica con la química, porque precisamente supone que, cuanto mayor número de electrones tenga el piso exterior, antes de llegar a la configuración estable, *con más fuerza atrae* a los electrones; y si los electrones del átomo obrasen por su energía eléctrica, los siete electrones, por ejemplo, del cloro deberían *rechazar*, no atraer, con una fuerza como siete al electrón del átomo de hidrógeno, en lugar de formar con él ácido clorhídrico. Si estos siete electrones estuviesen aislados, en lugar de formar parte del átomo de cloro, así sucedería.

---

(1) Puede verse G. D. Dupont., *Bull. Soc. Chim. de France*, 1927, p. 1.103.
(2) *Chim. Phys.*, 1928, p. 83.
(3) *Chem. Reviews*, p. 231.

Suponiendo esta diferencia entre las fuerzas eléctricas y químicas, he propuesto una explicación de por qué se separan los iones en combinación, por ejemplo, los del sulfato de magnesio (1).

Admito que la separación se efectúa, porque *una fuerza química mayor contrarresta a una fuerza eléctrica menor*. El átomo de magnesio desprende los dos electrones más exteriores, que le sobran de su número estable *ocho*, y así los electrones que le quedan todos están distribuídos en números estables. Si antes tenía seis valencias negativas, ahora tendrá ocho, y se podrá combinar con cuatro moléculas de agua por el oxígeno formando una molécula, que lleva a la vez dos cargas eléctricas positivas (las señaladas con — e). Este será el catión magnesio *(fig. 3)*. El catión sodio se podrá representar de manera análoga *(fig. 4)*. Los dos electrones que ha perdido el magnesio han sido capta-

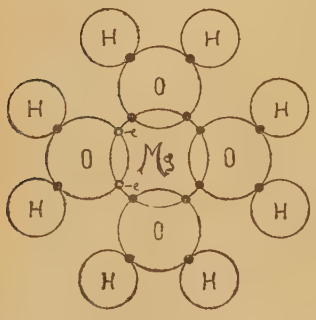


Fig. 3.ª

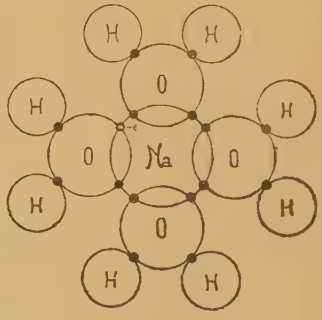


Fig. 4.ª

dos por uno de los átomos de oxígeno del SO_4'', el cual habrá completado así su número estable y quedará con dos cargas eléctricas negativas (las señaladas con e), equivalentes a dos valencias positivas de más. Como los otros tres átomos de oxígeno también tienen libres varias valencias positivas, se podrán combinar con ellas varias moléculas de agua por sus hidrógenos y constituir el anión $SO_4''.4H_2O$ *(fig. 5)*. El caso del anión cloro de un cloruro será completamente análogo *(fig. 6)*. Nada impide el que nuevas moléculas de agua se agreguen a las representadas en los esquemas, tanto en los cationes como

(1) En el trabajo antes citado presentado al Congreso de Ciencias de Barcelona.

en los aniones. Los trabajos de Baborovsky, Veliseck y Wagner (1) sobre la hidratación absoluta de los iones confirman esta manera de ver, pues asignan al anión cloro $4H_2O$, al bromo $3H_2O$, al catión sodio de 8 a $9H_2O$ y al litio de 13 a $14H_2O$. Esta teoría está muy conforme con la teoría de los «solvatos» (2), pero además da la explicación de por qué tiene lugar esta unión del anión o catión con el agua.

En esta hipótesis se ve bien claro que el anión y el catión son dos sustancias diferentes, como dijimos antes, al solucionar la dificultad propuesta.

Es evidente que, si no se admite alguna distinción entre la fuerza eléctrica y la fuerza química, yo no puedo dar la explicación anterior de la causa que separa los iones, puesto que la misma fuerza no puede tener tendencia a *unir y a separar a la vez los mismos objetos.*

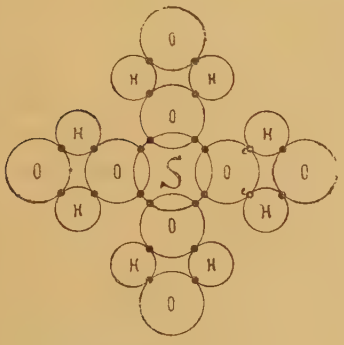


Fig. 5.ª

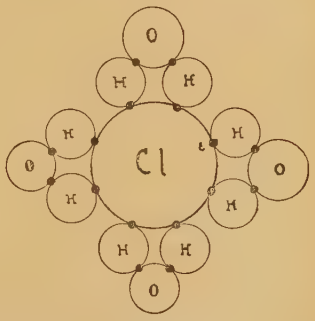


Fig. 6.ª

Esta distinción entre la fuerza química y la eléctrica favorece más a la opinión que admite diferencia de forma sustancial entre los simples y el compuesto, puesto que sabemos que muchas influencias eléctricas sólo producen modificaciones *accidentales*, como la atracción mutua de dos trozos de metal cargados de electricidad de diferente sig-

---

(1) *Jour. de Chimie Physique*, 1928, p. 452.

(2) Pueden verse varias citas de los autores que defienden esta teoría de los «solvatos» (P. Dutoits, H. Duperthuis, A. Reychler, J. H. Wilson, Arrhenius, H. C. Jones y B. Cabrera) en mi trabajo «Aniones, cationes y complejos en la teoría de las valencias positivas y negativas», publicado en la *Revista de la Real Academia de Ciencias de Madrid*, t. 21, 1923, p. 18.

no; fácilmente se podría deducir que tampoco las atracciones microeléctricas pasan en sus efectos más allá de las modificaciones accidentales.

Así como el acto de la generación nos sirve para conocer que se ha producido una nueva forma vegetal o animal, así el acto de una combinación química nos puede servir para conocer que se ha producido una nueva forma inorgánica. Al químico toca el indicarnos cuándo tiene lugar una verdadera combinación en los casos particulares; si duda, dudarán también los filósofos, y si está cierto, tendrán certeza de que se ha efectuado un cambio sustancial.

Homogeneidad y heterogeneidad. Permanencia virtual de los elementos. — Por lo dicho hasta aquí se ve que no parece probable la opinión de aquellos filósofos que desearían una homogeneidad tal de los elementos en el compuesto que fuese total, es decir, que las masas del oxígeno y del hidrógeno se fusionasen de tal manera al formar el agua, que no se pudiesen señalar partes *integrantes* diferentes. Esta opinión habrá sido formulada *a priori*, sin tener en cuenta la realidad de los hechos. Estos demuestran, en el estado actual de la ciencia química, todo lo contrario. Es preciso admitir heterogeneidad *integrante*, lo mismo que en el cuerpo de los vivientes; y esto no impide el que se pueda y deba admitir *homogeneidad formal*, que es la que da unidad al compuesto.

Esta heterogeneidad integrante explicará mucho mejor la *existencia virtual* de los elementos en el compuesto, que no se puede dejar de admitir, porque es un hecho de experiencia. Si la homogeneidad fuera total, no se ve por qué sólo una parte (en peso) del agua se convierte en hidrógeno y ocho en oxígeno, y tampoco se explica por qué resulta de la descomposición del agua oxígeno e hidrógeno y no otros elementos cualesquiera.

Unión penetrativa entre las partes integrantes. — Por la noción de afinidad, que antes hemos dado, se puede responder a la dificultad que dejamos pendiente de solución en la página 493, afirmando que las uniones de *las partes integrantes* de los átomos y moléculas *son penetrativas en algún sentido.*

En el átomo tenemos protones y electrones con mutua influencia, y, por consiguiente, para que no se dé acción a distancia, tenemos que admitir el éter u otra cosa que le supla. En la última y modernísima teoría de Luis de Broglie, que identifica a los electrones con corpúscu-

los-ondas, hay que ver si estas ondas interfieren entre sí, y entonces habría mutuo contacto penetrativo. Pero sea de esto lo que se quiera, pues no conocemos *toda* la estructura de los átomos, por lo menos es cierto que en cualquier teoría se tiene que admitir que protones y electrones ejercen su mutuo influjo, a lo menos por medio del éter, u otra cosa que le supla. Por consiguiente, en el átomo habrá unión penetrativa entre sus componentes: éter que penetra en el protón y éter que penetra en los electrones.

En los compuestos de dos átomos, como uno o varios electrones son comunes a los dos, también habrá entre ellos unión penetrativa; estos dos átomos, unidos con un tercero, con un cuarto, con un enésimo átomo, también se unirán con uno o varios electrones comunes, y, por consiguiente, habrá también unión penetrativa entre todo el compuesto.

Hay que advertir que esta unión penetrativa es condición *sine qua non* para que se forme un todo sustancial, pues entre seres *separados* no podemos concebir cómo puedan formar un todo sustancial; pero esto no basta, como lo demuestra el caso de los monstruos animales y humanos, en que aparecen dos seres unidos por sus tejidos, penetrándose de manera que hasta existe comunicación entre algunos vasos sanguíneos, y, sin embargo, sabemos que hay dos seres con sus facultades diferentes. En los seres humanos, memoria, entendimiento y voluntad diferentes.

Por esto no pretendemos probar con certeza por la microquímica la existencia de la forma, sino por las propiedades y acciones de los cuerpos, como los estudiamos en la macroquímica vulgar y científica, las cuales nos demuestran cambios sustanciales y unidad en el conjunto de sus propiedades. De esto deducimos que ha de haber también unidad de forma y unión penetrativa entre sus partes integrantes, tanto en los macro como en los microelementos, como condición *sine qua non.*

La unión penetrativa de los macroelementos la vemos en macroquímica, pues lo que forma un cuerpo lo vemos unido; pero ni la forma ni la unión penetrativa de sus ínfimos elementos la podemos ver por experiencia macroquímica, y la forma tampoco por experiencia microquímica, es, por consiguiente, inútil buscarla en ella; pero la condición *sine qua non*, o sea la unión penetrativa, por lo menos de algún modo, podemos buscarla por las experiencias de la microquímica y

por lo que de ellas inmediatamente se deduce en el orden físicoquímico. Esta unión penetrativa la encontramos, como hemos demostrado, en las teorías modernas de la química, en contra de lo que antes se afirmaba, de que la unión química era sólo de yuxtaposición.

Por consiguiente, permanece con toda su fuerza probativa el argumento de la experiencia vulgar de los antiguos, reforzado con la experiencia macroquímica científica, y esclarecido, en cuanto a lo que ellas pueden dar de sí, por las experiencias y teorías microquímicas, dando cuenta de cómo se efectúa la unión penetrativa de los ínfimos elementos de los simples y compuestos, que es lo que se necesita como condición *sine qua non* para admitir la existencia de la forma una.

El individuo en el reino inorgánico. — Nótese bien lo que decimos de que esta unión penetrativa es sólo condición *sine qua non,* pero no causa; pues se puede dar esta compenetración con una unión sólo accidental, como en el caso propuesto de dos seres humanos unidos.

Esto supuesto, se puede dilucidar otra cuestión interesante, o sea *cual es el individuo en el reino inorgánico.*

De aquí parece desprenderse que no hay dificultad para que se ponga *en la molécula química.*

En los *gases* es claro que debe ponerse en la molécula, porque éstas están separadas.

En los *sólidos* y *líquidos* no obsta la unión penetrativa, que suponemos que existe en ellos, entre molécula y molécula en nuestra teoría de las valencias positivas y negativas; pues la unidad de acción y propiedades se encuentra ya en la *molécula química completa.*

De intento digo en la molécula química completa, y no en la molécula cristalina; pues aunque muchas veces ésta pueda identificarse con la primera, no siempre sucede así; pues sabemos que, juntándose varias moléculas químicas, pueden dar lugar, según las circunstancias, a cristales de diferente sistema: como el carbonato de calcio, *calcita,* del sistema romboédrico, y el carbonato de calcio, *aragonito,* que es rómbico con tendencia seudoexagonal. Esta tendencia a aumentar la simetría se ve en otros muchos minerales, sobre todo en los de fórmulas complicadas, como la *leucita,* que es seudocúbica.

Conclusión. — Hemos terminado nuestra exposición, que, a pesar de omitir muchos temas interesantes relacionados con ella, no ha sido tan breve como yo hubiera deseado. Me he visto obligado a ello,

para poder ante todo expresar los conceptos filosóficos y científicos con toda claridad, y situar la cuestión en el *verdadero punto de vista*, desde donde hay que enfocarla, dando al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios; quiero decir: a la filosofía lo suyo, y a la ciencia lo suyo; procurando que no se meta la una en el terreno de la otra; pero no perdiendo nunca el mutuo contacto, procediendo siempre *a posteriori* en nuestro raciocinio.

Creo que podemos seguir sosteniendo nuestras posiciones filosóficas y mantenernos en nuestro castillo, como los científicos se mantienen en el suyo; pero no conviene que de tal manera nos encerremos en él, que no sepamos nada de lo que pasa en el campo vecino.

Nos quejamos de los científicos, y con razón, de que ellos no se preocupan lo más mínimo de lo que sucede en el campo de la filosofía. Esta separación se ha convertido en incomprensión, y algunas veces, hasta en desprecio. El resultado de este estado de cosas ha sido fatal para la filosofía; pues de *hecho* los científicos filosofan, pero filosofan mal sin las guías y sabias normas de la filosofía escolástica, y por esta causa han infestado el mundo con sus falsas doctrinas filosóficas, valiéndose de la autoridad, que les da su ciencia experimental.

El puente que antes unía la ciencia con la verdadera filosofía está roto. Para que nosotros podamos ayudarles, es necesaria la mutua comprensión, y para esto es preciso restablecer el puente. Ellos no quieren restablecerlo; a nosotros, pues, nos toca, por caridad y por deber de celo, hacer todo lo posible para que las buenas relaciones se restablezcan.

Metámonos en su campo, que es el de la ciencia; pero llevando bien prevenidas las armas de la filosofía, sin olvidar la coraza de defensa, pues corremos peligro si quedamos inermes. Así les haremos pasar el puente a los científicos, y los podremos introducir en el campo de la filosofía cristiana, tomando de esto ocasión para declararles que la verdad de la Iglesia no contradice, ni es posible que contradiga nunca, a la verdadera ciencia experimental y a sus deducciones razonadas; pues toda verdad es hija de Dios, de cuyas manos han salido todas las admirables obras del Universo, que el mismo Dios ha entregado al estudio y disputas de los hombres.

Eugenio Saz

BOLETIN CANONICO

EXPOSICIÓN Y DISCUSIÓN DE LOS PRINCIPALES PUNTOS DE DERECHO CANÓNICO TRATADOS EN LA PRENSA TÉCNICA

(Continuación) [1]

I. SACRAMENTOS

1. *Matrimonio.*

Comentarios a las respuestas de la Comisión Intérprete: dispensa de impedimentos en caso de urgencia (can. 1045 § 3)

De entre las revistas que han publicado especiales comentarios a la respuesta de la Comisión Intérprete sobre el citado can. 1045 § 3, merecen tenerse en cuenta las siguientes:

Apollinaris, por S. D'Angelo (2).

Il Monitore Ecclesiastico (sin firma) (3).

Nouvelle Revue Théologique, por el P. J. Creusen, S. J. (4).

Periodica de re Morali, Canonica, Liturgica (sin firma) (5).

Sal Terrae, por el P. E. F. Regatillo, S. J. (6).

Dice el can. 1045: «§ 1. Possunt Ordinarii locorum sub clausulis in fine can. 1043 statutis, dispensationem concedere super omnibus impedimentis de quibus in cit. can. 1043, quoties impedimentum detegatur, cum iam omnia sunt parata ad nuptias, nec matrimonium, sine

---

(1) V. t. 9, p. 378.

(2) *Apl*, 3 (1928), p. 245.

(3) *IME*, 3 (1928), p. 75.

(4) *NRTH*, 4 (1928), p. 288.

(5) *PMCL*, 1 (1928), p. 42.

(6) *ST*, 4 (1928), p. 345. Cf. *Cuestiones Canónicas*, t. 2, p. 556.

probabili gravis mali periculo, differri possit usque dum a Sancta Sede dispensatio obtineatur. — § 2. Haec facultas valeat quoque pro convalidatione matrimonii iam contracti, si idem periculum sit in mora nec tempus suppetat recurrendi ad Sanctam Sedem. — § 3. In iisdem rerum adiunctis, eadem facultate gaudeant omnes de quibus in can. 1044, sed solum pro **casibus occultis** in quibus ne loci quidem Ordinarius adiri possit, vel nonnisi cum periculo violationis secreti.»

He aquí la duda presentada a la Comisión Intérprete y su respuesta: «D. An verba *pro casibus occultis* canonis 1045 § 3 intelligenda sint tantum de impedimentis matrimonialibus *natura sua et facto occultis*, an etiam *natura sua publicis et facto occultis*. — R. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam.»

Con esta respuesta concuerda otra dada por la misma Comisión Pontificia el año 1921, que está concebida en estos términos:

«Utrum ad normam can. 1045 § 1, clausula «*quoties impedimentum detegatur cum iam omnia sunt parata ad nuptias*», intelligi debeat stricto sensu, scilicet quod impedimentum *antea omnino ignotum fuerit* et tunc resciatur, an potius eo sensu quod, *quamvis antea cognitum, tunc solum tamen ad notitiam Parochi aut Ordinarii sit delatum*. — R. *Negative* ad 1^m^ partem, *affirmative* ad 2^m^.»

Parecía a algunos insignes canonistas que con los cáns. 1044 y 1045 había desaparecido para siempre el célebre caso llamado antiguamente perplejo, cuya solución estimuló las plumas de los más renombrados tratadistas de derecho canónico y moral. Chelodi, en su acreditada obra *Ius Matrimoniale*, n. 44, decía: «Per canones 1044 et 1045, celeberrimus «*casus perplexus*» e vivis ereptus est.» F. Regatillo termina su antiguo comentario con estas palabras (1): «Con esto queda desterrado para siempre el célebre *caso perplejo* con las múltiples soluciones que antes se le daban.» Y Cappello, en *De Matrimonio*, n. 234, 6.°, sostiene: «Ita cessavit aliqua saltem ratione casus *perplexus*, de quo complures quaestiones et difficultates exsistebant in iure antiquo.»

Sin embargo no ha sido así, puesto que no mucho después de promulgarse el nuevo Código, empezaron a suscitarse dudas sobre el alcance del can. 1045 § 3, de suerte que aún quedaba amplio margen

---

(1) F. Regatillo, E., S. J., *Cuestiones Canónicas*, t. 2, n. 564.

para la reproducción del caso perplejo. Ni aun ahora, después de las dos respuestas de la Comisión Pontificia, que tan amplio sentido han dado al citado canon, puede decirse que todos convengan en que haya desaparecido por completo la posibilidad del enunciado caso.

La principal dificultad, que sobre la inteligencia del mencionado canon se presentaba, provenía de las palabras «sed solum pro *casibus occultis*». ¿Las palabras subrayadas eran sinónimas de *impedimentos ocultos*? Unos así lo creían, y consiguientemente afirmaban que solamente podían dispensarse los impedimentos cuya *existencia* no pudiese probarse en el fuero externo, conforme al can. 1037; es decir, solos los impedimentos *natura et facto* ocultos. Otros, por el contrario, distinguían la palabra *casibus* de *impedimentis*, y sostenían en consecuencia que la palabra *occultis* debía entenderse, como antes del Código, en sentido más amplio; y así incluían en la facultad de dispensar que otorga el can. 1045 § 3, los impedimentos *natura publicos*, con tal que *facto* fuesen ocultos.

Entre los autores que por su autoridad más descuellan, defendieron la opinión restringida Ojetti (1) y Vidal (2). Ojetti claramente afirmaba: «Vocem illam *casibus* esse synonimam vocis *impedimentis*.» Vidal iba más allá, llegando a calificar la opinión contraria de *non tuta:* «Putarem ..... laxiorem opinionem *tutam non esse*.»

Propugnaban la opinión más amplia, hoy confirmada por la Comisión Intérprete, entre los más esclarecidos autores, Arendt (3), sin restricción ninguna, para quien la cosa era tan clara que era de parecer no debía molestarse a la Comisión Pontificia en demanda de una aclaración; así escribía ocho años antes de darse esta respuesta. De la misma opinión era un tal Socius en *Il Monitore Ecclesiastico*, que escribió por la misma fecha (4); Regatillo (5), Vermeersch (6), Chelodi (7) y D'Angelo (8). Esta misma opinión, pero con la sola restricción de no

---

(1) Ojetti, B., S. J., en *Ius Pontificium*, 1-2 (1926), p. 56.
(2) Vidal, P., S. J., *De Matrimonio*, n. 428, nota 94.
(3) Arendt, G., S. J., en *NRTH*, 5 (1920), p. 261, y *Ius Pontificium* (1926), p. 145.
(4) Socius, *IME*, 2 (1920), p. 59.
(5) F. Regatillo, E. S. J., *Cnestiones Canónicas*, t. 2, nn. 554-564.
(6) Vermeersch, A., S. J., *Theologia Moralis*, t. 3, n. 758.
(7) Chelodi, J., *Ius Matrimoniale*^{2}, n. 44.
(8) D'Angelo, Sosius, *Apl*, 3 (1928), p. 245.

extender esa facultad al confesor, la sostuvieron: Cappello (1), Creusen (2), De Smet (3).

La palabra *ocultos*, si se refiere a *impedimentos*, tiene un significado categórico y único que hoy le ha adjudicado el can. 1037, restringiendo su alcance, contra la antigua acepción, a la falta de prueba en el fuero externo. Si se aplica a cualquier otro término, no tiene por necesidad esa significación restringida, sino que se ha de entender, mientras en determinada materia no diga otra cosa la ley, según lo que exija la naturaleza de la cosa de que se trata, o bien conforme al sentido que de antiguo tenía en la jurisprudencia canónica y común sentir de los autores. Este significado es el que ha servido y sigue sirviendo de base a las dispensas en esta materia otorgadas por la Sagrada Penitenciaría. Para la cual un impedimento se considera del todo oculto, si sólo lo conocen el confesor y los contrayentes; simplemente oculto si además lo conocen pocas personas, sin peligro de próxima divulgación. El can. 2197 nos ofrece la definición de los conceptos *público* y *oculto* con relación a los delitos, que viene a coincidir en sustancia con el sentido que a esos conceptos daban la generalidad de los autores en esa y otras materias. Dice el referido canon: «Delictum est: 1.° *Publicum*, si iam divulgatum est aut talibus contigit seu versatur in adiunctis ut prudenter iudicari possit et debeat facile divulgatum iri. 2.° *Notorium notorietate iuris*, post sententiam iudicis competentis quae in rem iudicatam transierit aut post confessionem delinquentis in iudicio factam ad normam can. 1750. 3.° *Notorium notorietate facti*, si publice notum sit et in talibus adiunctis commissum, ut nulla tergiversatione celari nulloque iuris suffragio excusari possit. 4.° *Occultum*, quod non est publicum; *occultum materialiter*, si lateat delictum ipsum; *occultum formaliter*, si eiusdem imputabilitas.»

De donde resultaría en la materia de que tratamos, *congrua congruis referendo*, que se daría caso *oculto* aun cuando el impedimento fuese conocido del vulgo, si bien *no como tal impedimento*.

Suelen llamarse impedimentos *por su naturaleza* públicos aquellos que, como la consanguinidad legítima, se fundan en un hecho que no

---

(1) Cappello, F. M., S. J., *De Matrimonio*[2], n. 238.
(2) Creusen, J., S. J., *Epitome Iur. Can.*[3], t. 2, nn. 311, 312.
(3) De Smet, A., *De Sponsalibus et Matrimonio*, t. 2, nn. 793, 794.

lleva aneja infamia alguna, y, por lo tanto, no suelen ocultarse; son *por su naturaleza ocultos* aquellos que, como el de crimen o consanguinidad ilegítima, se fundan en un hecho que lleva aneja infamia, y, por lo tanto, suelen ocultarse.

Los autores que por la palabra *casos* del citado can. 1045 § 3, entendían *impedimentos*, consecuentes consigo mismos daban a la palabra *ocultos* el único sentido que podía tener referida a impedimentos, o sea el del can. 1037. Los de la opinión contraria, desechada la identidad de *casos* e *impedimentos* del mencionado canon, se desentendían del significado restringido que el can. 1037 da a la palabra *ocultos*, y fundaban su verdadero sentido en lugares paralelos del mismo Código y especialmente en el significado que de antiguo daban los autores a esa palabra en la materia de que tratamos. A esto les impelía no sólo la exégesis del texto jurídico, a más de otras razones tomadas de las reglas de interpretación que sanciona el mismo Código, sino también el fin que con sus disposiciones pretendió el legislador. Que el legislador se propuso resolver con *positivas* disposiciones legales el llamado caso perplejo, que de antiguo venía resolviéndose por el recurso a la epiqueya, no parece que pueda caber la menor duda. Y si es así, no se veía razón por qué se hubiese de limitar a solos los casos de impedimentos por su naturaleza y de hecho ocultos la facultad que concede, con lo que dejaría sin resolver las más de las veces el caso perplejo. Lo que sería tanto más de maravillar, cuanto que antes del Código era admitida por preclarísimos autores la solución del citado caso aun para cuando concurrían impedimentos por su naturaleza públicos, aunque de hecho ocultos (1).

La respuesta de la Comisión Pontificia ha venido a quitar del medio gran parte de las dudas que sobre la inteligencia del citado canon se habían suscitado. Decimos gran parte y no todas, puesto que, como veremos, aún quedan varias pendientes de solución.

En efecto, existía una tercera opinión de los que, aun reconociendo estar incluídos en la facultad que otorga el citado canon los impedimentos por su naturaleza públicos, no se atrevían, con todo, a extenderla a los *confesores*, no obstante estar éstos explícitamente nom-

---

(1) GENNARI, C., *Consultazioni morali-canoniche-liturgiche*, cons. 127; GASPARRI, P., *De Matrimonio*[3], n. 442.

brados a la par que los Párrocos en la misma disposición jurídica. ¿Han depuesto los defensores de esta tercera opinión su primer criterio, o persisten todavía en él? Como quiera que las razones que ellos aducían en su apoyo no las toca directamente la respuesta de la Comisión Pontificia, limitándose ésta a declarar el alcance de las palabras *casos ocultos* en el sentido de que comprenden también los impedimentos *por su naturaleza públicos*, cosa que ya admitían no pocos de los defensores de esta opinión, no es de extrañar que parte al menos de estos autores continúen defendiéndola. El P. Creusen, que fué uno de los principales adalides de la referida sentencia (1), al comentar esta respuesta de la Comisión Pontificia reconoce que es de tal alcance, que difícilmente se podrá sostener en adelante la opinión a que nos referimos. He aquí sus palabras:

«Bien que la réponse de la Commission ne parle pas *directement* des pouvoirs du confesseur, la restriction de ceux-ci nous paraît actuellement difficilement soutenable. En effet, la Commission déclare, sans faire de distinction, que dans le c. 1045 § 3, les mots *in casibus occultis* couvrent aussi les empêchements publics par leur nature, mais de fait occultes. De quel droit introduirait-on une distinction absente du double texte officiel, surtout que la solution de la Commission paraît à la suite d'une controverse prolongée, qui a bien mis en lumière les doutes à trancher. — Aux arguments en sens contraire, on peut répondre que si le confesseur juge ne pouvoir donner cette dispense sans danger, il lui est loisible de la refuser. D'ailleurs il sera possible d'avoir de sérieuses garanties que la dispense sera ensuite inscrite soit dans les archives secrètes, soit même dans un registre public. La seule possibilité d'un abus n'est pas suffisante pour établir entre les prêtres nommés au c. 1045 § 3, une distinction que la Commission d'interprétation elle-même n'a pas cru devoir mentionner.»

Sin embargo, en la cuarta edición del *Epitome* (1930), t. 2, n. 312, 2, insiste en su opinión restrictiva: «Contra atque prima editione censebamus, probabilius nobis est confessarium super impedimento natura sua publico, etiam si de facto occultum sit, dispensare non posse, etsi *casus* occultus dici potest.»

La principal razón en que se apoyan los defensores de esta opinión

---

(1) Creusen, J., S. J., *Epitome Iur. Can.*[3], t. 2, nn. 311, 312.

restrictiva es el conflicto que podría resultar entre el fuero interno y externo si llegase el caso de que se hiciese público el impedimento dispensado por el confesor para sólo el fuero interno. Esta razón no nos hace fuerza: 1) porque el mismo conflicto resultaría del uso de dicha facultad en virtud del can. 1044 si sobreviviese el dispensado, y no obstante expresamente se concede al confesor esa facultad, limitando su efecto a sólo el fuero interno y su ejercicio a sólo el fuero sacramental; el mismo conflicto existía en la antigua disciplina, sin que fuera obstáculo para la solución (1); 2) porque en el can. 1045 § 3, no consta que al confesor se le limite la facultad para sólo el fuero interno y sacramental, pues se dice en general «*eadem facultate* gaudeant (la expresada en los §§ 1 y 2 para los Ordinarios) *omnes* de quibus in can. 1044», sin mención alguna de fuero; por tanto, habida cuenta del secreto que la cosa requiera, estará el confesor en las mismas circunstancias que el Párroco. Lo único que la naturaleza de la cosa y los términos de la ley requieren es que el sacerdote se pueda llamar confesor de la persona a quien dispensa, lo que no se dará sin haber mediado la confesión; esto supuesto, en no pocos casos estará el confesor expedito para prevenir las futuras contingencias con la aplicación de lo que ordena el canon 1047, en otros tendrá que intentar algunos de los medios que en sana moral quedan a su disposición para ver de lograr que el interesado se preste, en una u otra forma, a la inscripción secreta de su matrimonio, y en caso de imposibilidad absoluta, por impedirlo las circunstancias del sigilo sacramental, tendrá aplicación el mismo can. 1047 que prevé ese conflicto.

A este propósito dice el P. Arendt (2): «Porro cum in § 3 canonis 1045, potestas confessario attributa neutiquam dicatur exercenda *in actu sacramentalis confessionis tantum*, et *pro foro tantum interno*, haec duplex restrictio *arbitrarie* in hac § 3 adderetur. Natura enim officii confessarii nequaquam exigit ut ipse nonnisi in sacramentali foro agere valeat, aut in foro extrasacramentali sed interno tantum: si quidem auctor traditae potestatis huiusmodi limitationes non apposuerit, earum observantia unice dependebit ex circunstantiis particularibus casus.....»

Añádase en apoyo, no despreciable, de esta opinión que, habiéndo-

---

(1) Cf. Wernz, F. X., S. J., *Jus Decretalium*, t. 4, n. 619, nota 85.

(2) Arendt, G., S. J., *PMCL*, 1-2 (1927), p. 11*.

se especificado en la primera redacción de este canon la limitación del confesor a sólo el fuero sacramental, «*in actu sacramentalis confessionis*», se suprimió esta cláusula en la redacción definitiva que prevaleció. No es, pues, mera omisión — que ya de suyo tendría fuerza en derecho para no limitar la facultad que se concede — sino omisión intencionada y muy pensada que, sin duda, da pie a sostener que de propósito no quiso restringir el legislador al fuero interno la facultad del confesor, equiparándola a la que otorga a los Párrocos (1).

Otra de las cuestiones que está todavía pendiente de resolución, no obstante la respuesta de la Comisión Intérprete, es la de si entre los impedimentos dispensables en virtud de las facultades que concede el citado can. 1045 § 3, se ha de contar también el de clandestinidad, o sea la carencia de la forma solemne prescrita en el can. 1094. La razón de dudar es que, si bien tal forma se exige para la validez del matrimonio, no se la enumera entre los impedimentos propiamente dichos de que tratan los cáns. 1035-1080.

Sostienen la inclusión de la clandestinidad en las facultades del can. 1045, entre otros insignes canonistas: Arendt (2), Vermeersch (3), De Smet (4). La niegan: Cappello (5), Chelodi (6), Creusen (7), Regatillo (8).

Como la principal razón que se alega contra la inclusión de la clandestinidad es sólo el no constar como impedimento estrictamente tal en la enumeración que de ellos hace el Código en los cáns. 1035-1080, y esta razón no parece que tenga gran fuerza probativa, no dudamos en adherirnos a la opinión que defiende su inclusión en las facultades que otorga el citado can. 1045. Es cosa patente que el Código, a pesar de llamar *impedimentos* los que enumera en los cánones citados, no excluye de esa denominación a los obstáculos para la validez o licitud del matrimonio que establece agrupados bajo el título «De

---

(1) Cf. *Apl*, 3 (1928), p. 250.
(2) Arendt, G., S. J., *PMCL*, 1-2 (1927), p. 1*
(3) Vermeersch, A., S. J., *Theol. Mor.*, t. 3, n. 755; *PMCL*, 3 (1925), p. (122).
(4) De Smet, A., *De Spons. et Matr.*, t. 2, n. 764.
(5) Cappello, F. M., S. J., *De Matrimonio*, n. 233, c.
(6) Chelodi, J., *Ius Matr.*[2], n. 41.
(7) Creusen, J., S. J., *Epitome Iur. Can.*[4] (1930), n. 309.
(8) F. Regatillo, E., S. J., *Cuestiones Canónicas*, t. 2, n. 555.

consensu matrimonii» — cuales son, no solamente la falta expresa de consentimiento, sino los vicios y determinadas modalidades que pueden afectar al mismo, como el error, el miedo, la condición — y en el «De forma celebrationis matrimonii». De que estos obstáculos vengan también bajo la denominación de impedimentos, se prueba, entre otros ejemplos que se podrían aducir, por el can. 1138, donde hablando de la sanación en raíz y refiriéndose *a cuantos obstáculos jurídicos* hayan podido influir en la invalidez del matrimonio — no hay duda de que muchas veces influyen los que acabamos de enumerar — los llama *impedimentos*. Del mismo modo en el can. 1971, en que se trata de la acusación del matrimonio inválido por razón de algún *impedimento*, declaró el 12 de marzo de 1929 la Comisión Intérprete que por esa palabra venían también significados los impedimentos impropiamente dichos contenidos en los cáns. 1081-1103 (1).

Siendo esto así, ¿qué razón hay para que la misma palabra del canon 1045 no comprenda también los impedimentos de derecho eclesiástico, aunque no sean de los designados con ese nombre?

El P. Regatillo apunta otra razón, que expresa con estas palabras: «De lo que nada dice el canon es de la forma sustancial de la celebración, y se comprende que nada diga. Se trata precisamente del caso en que los esposos quieren contraer matrimonio públicamente *(cum omnia paratà sunt ad nuptias):* ¿a qué, pues, dispensar de la forma?» Es decir, da a esas palabras tal sentido, que de suyo excluyen la posibilidad de tener que dispensar de la forma; puesto que si el *omnia parata sunt ad nuptias* supone que no se da el caso que prevé el citado canon, sino cuando están a punto los requisitos de la forma solemne exigida por el can. 1094 y siguientes, ciertamente huelga la supo-

---

(1) *AAS*, t. 21 (1929), p. 171. Cappello en *De Matrim.*² (1927), por consiguiente antes de que se diese esta respuesta, decía en el n. 879, refiriéndose a este canon 1971: «Nomine impedimentorum heic intelligi debent etiam vitia substantialia consensus, scil. error, simulatio, condicio, metus.» Los cuales no trae el Código en la lista de impedimentos; luego, si es consecuente, ha de decir lo mismo del defecto de forma. Sin embargo, en el n. 233, refiriéndose al canon 1045, sostiene: «Nequit dispensari super *forma celebrationis matrimonii*, quia de hac silet omnino Codex; neque secus, ac in periculo mortis, urget ratio. Contraria opinio quavis caret probabilitate.» El Código *non silet*, sino que habla en el citado canon de «omnibus *impedimentis* de quibus in cit. can. 1043.» ¿Por qué no aplica a esta palabra la norma anterior?

sición contraria a que se refiere la cuestión que se debate. ¿Pero es así? Responde el P. Arendt (1):

«Minime. *Omnia parata esse ad nuptias:* haec potius obvie intelligi debent de iis «quae celebrationi praemitti debent» ad tramitem capitis I (can. 1019-1034) et de praeparatione celebrationis ex parte sponsorum, quae dilationem sine gravi incommodo afferri non sinit; nequaquam vero de ipsa forma seu ipsa celebratione quae formam includit de qua in cap. VI (can. 1094 sq.). Porro de hac forma fit hic quaestio, cuius defectus invalidum per se reliquit actum. — Nisi quis velit petere principium non potest affirmare observationem formae verbis canonis supponi..... Porro verba haec sunt generalissima, nec restringuntur ad casum ceremoniae coram populo sollemniter peragendae, sed includunt etiam matrimonium, pro circunstantiarum necessitate, praeparatum quidem, sed secreto vel privatim ineundum.»

Añádase que las mismas facultades se otorgan para convalidar el matrimonio ya celebrado, y pudo muy bien provenir la invalidez precisamente de la falta de forma; ni para convalidarse se requiere que se haga públicamente, antes por el contrario, a veces será necesario que se haga con todo secreto, y aun por quien ni es Párroco ni su delegado.

Finalmente, si tenemos en cuenta que parece más conforme con el fin que se propuso el legislador con tal disposición incluir la clandestinidad; y que por ser facultad de dispensar concedida no para un caso particular y en favor de una persona privada, sino general para cuantos casos se presenten y con miras al bień público, está sujeta, no a estricta, sino a amplia interpretación conforme a la norma de los cánones 50 y 85, tenemos como más probable que en dicha facultad se comprende también la de dispensar de la forma establecida por el canon 1094 y siguientes.

Otra de las cuestiones que todavía quedan pendientes de solución es si, en efecto, con lo dispuesto por el citado can. 1045 no hay ya lugar para la antigua solución del caso perplejo.

De Smet (2) y Vermeersch (3) defienden que todavía pueden dar-

---

(1) Arendt, G., S. J., *PMCL*, 1-2 (1927), pp. 4*, 11*

(2) De Smet, A., *De Spons. et Matr.*, t. 2, n. 839.

(3) Vermeersch, A., S. J., *PMCL*, 3 (1925), p. (122); 3 (1926), p. (86).

se casos en los que la única solución sea la del antiguo caso perplejo. Citan como ejemplos: 1) caso de tener que prescindir de la forma sustancial; 2) caso de que asista al matrimonio, no el Párroco ni el confesor ni el sacerdote del can. 1098, sino otro especialmente delegado por el Párroco para asistir a aquel determinado matrimonio.

Las razones en que se apoya Vermeersch y otros, son: 1) Que en virtud del can. 1045 no se da facultad para dispensar de la forma; así lo sostenía en *Periodica*, l. c., pero hoy, en su *Theologia Moralis*, t. 3, n. 759, sostiene lo contrario; como de esta opinión más amplia es también De Smet, para estos dos autores ya dicha razón no puede tener fuerza alguna. Sin embargo, la tendrá, si han de ser consecuentes, para los que tal defienden, v. gr., Cappello, Regatillo.

2) Item que en virtud del mismo canon el sacerdote delegado por el Párroco, para asistir a un determinado matrimonio, no goza de facultad alguna de dispensar, si expresamente no se le concedió. De este parecer es Vermeersch (1); Creusen se inclina también al mismo (2).

Opinan lo contrario, entre otros, Cappello (3), que fundamenta así su opinión: «Etiam sacerdos a parocho *delegatus* gaudet hac dispensandi potestate. Codex nihil expresse dicit, sed omnino id retinendum, attento can. 200 § 1, cum in casu delegatus nequeat valide et licite assistere, *nisi prius dispensatio concessa fuerit;* idcirco assistentia ipsaque delegatio, sine praefata facultate, foret inutilis prorsus.»

También F. Regatillo sostiene la misma opinión en los siguientes términos (4): «Las facultades dichas son ordinarias, o, si se quiere, delegadas *a iure*, por lo cual el párroco puede subdelegarlas (can. 199 § 1, 2). Pero sin delegación para dispensar, ¿podrá el sacerdote delegado para asistir conceder la dispensa en el caso perplejo? — Unos lo niegan, porque el Código en ninguna parte le concede tal facultad. Otros, como Chelodi, lo afirman, el cual alega como argumento el can. 200 § 1, que dice: a quien se le concede una potestad delegada, se le reputan concedidas todas las facultades, sin las que aquella potestad no puede ejercerse. Ahora bien, el sacerdote delegado para asistir al ma-

---

(1) Vermeersch, A., S. J., *PMCL*, 3 (1925), p. (124).
(2) Creusen, J., S. J., *Epitome Iur. Can.*[4] (1930), n. 311.
(3) Cappello, F. M., S. J., *o. c.*, n. 236, 2, e.
(4) F. Regatillo, E., S. J., *Cuestiones Canónicas*, t. 2, n. 563.

trimonio, no podría asistir si no pudiera dispensar del impedimento entonces descubierto. Luego puede dispensarle. — Prescindiendo del valor que tenga esta prueba, que ciertamente no nos convence, creemos que según la mente del Código, en caso de que no se pueda pedir al Párroco la dispensa o facultad de dispensar, podrá dispensar el sacerdote delegado para asistir al matrimonio. Pues existen las mismas razones que para el párroco, a saber: remediar el caso perplejo que entonces se presenta. Además, si en tales circunstancias puede dispensar el confesor aun no delegado para asistir, pero que asiste, cuando se prevé que en el espacio de un mes no se podrá celebrar el matrimonio ante el párroco o delegado, ¿no es natural que la misma potestad tenga el delegado? *Ubi eadem est ratio, eadem debet esse iuris dispositio.*»

Del mismo parecer es Arendt (1): «Quoad subiecta quibus potestas confertur, illae personae determinantur quibus ordinarie occurrere solet casus huiusmodi, parochus, scilicet *omnesque sive a iure, sive ex speciali accepta licentia legitime vices eius gerentes*, et confessarius.....» Así juzga también Genicot- Salsmans (2).

No dudamos de que con el nombre de *Párroco* en el citado canon 1045 § 3, se ha querido designar no sólo a los que con ese nombre determina el can. 451 § 1, sino también a los demás que se le equiparan, según la norma del § 2 del mismo canon, y cuantos, por expresa disposición de la ley o por especial comisión delegada, asisten al matrimonio en lugar del Párroco. Así parece exigirlo el tenor y fin de la ley, pues de lo contrario quedaría frustrada su aplicación para no pocos casos, precisamente los que ha tenido más presentes la misma ley. Ni puede aquí invocarse el principio de que se designa al Párroco por suponerle la ley, atendido su oficio, capacitado para el recto uso de la facultad que se le concede, lo que no se verifica en el delegado o subdelegado por él. No hace fuerza esta razón, porque la misma facultad se concede expresamente a cualesquiera confesores y aun al sacerdote, cualquiera que sea, que asiste, no en funciones de Párroco, sino de simple testigo, al matrimonio en el caso que considera el can. 1098. De lo contrario, tendríamos la singular anomalía de que,

(1) Arendt, G., S. J., *PMCL*, 1-2 (1927), p. 11*

(2) Genicot, E.-Salsmans, J., *Instit. Theol. Mor.*, t. 2, n. 523.

diciéndose en el referido canon que la intervención del sacerdote tendrá lugar «si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo parochus vel Ordinarius vel *sacerdos delegatus* qui matrimonio assistant», no obstante, en cuanto a considerarlos capaces para el uso de las facultades, dé preferencia al sacerdote, que sólo puede entrar en funciones por disposición expresa del mismo canon cuando falte, entre otros, el sacerdote *delegado*.

Si además se tiene en cuenta que para el uso de las facultades del can. 1045 § 3, basta que el impedimento que se ha de dispensar haya sido ignorado hasta aquel momento por quien autoriza el matrimonio, aunque fuese conocido de los demás; y *a fortiori* si sólo era conocido de los demás materialmente, no formalmente, como impedimento; y la antigua solución sólo en estas circunstancias podía tener lugar, entendemos que al presente no queda ya lugar al tan sendereado caso perplejo.

FERNANDO FUSTER

NOTAS Y TEXTOS

SAN AGUSTÍN

Breve guía de su sermonario.

Aunque algo farragoso y desordenado, es el sermonario de San Agustín uno de los más ricos por la calidad y por el número, y su influjo muy grande hasta fines de la Edad Media y principios del Renacimiento.

Gracias a la crítica del pasado siglo ha ido poco a poco reconquistando el terreno perdido, y hoy San Agustín es tenido por el primer orador cristiano de Occidente, como de Oriente lo es San Juan Crisóstomo.

Aunque por los mil descuidos, omisiones y repeticiones de taquígrafos y copistas, y por el hermoso desorden mismo de su genio, sus sermones no sean tan a propósito como otros para la educación de los primeros años, son, para quien está ya algo formado, indudablemente más provechosos aún que los del mismo San Juan Crisóstomo. Éste de tal modo desentraña un pasaje y lo amplifica, que no os deja elegir; habéis de escoger entre no decir nada o repetir punto por punto lo que él dijo; San Agustín, en cambio, se contenta con indicar el pensamiento, y raras veces le agota; como, por otra parte, es muy comprensivo y sintético, ofrece casi siempre panoramas sorprendentes, que os deja intactos, contento con haberlos iluminado y descubierto. Por eso creemos que la traducción general de sus sermones — primera en castellano (1) —, a punto ya de terminarse, ha de dar un cambio insensible, pero real, a la predicación entre nosotros. Sólo

(1) *Los sermones de San Agustín, traducidos al castellano*, por los Padres Alvarez [los cuatro primeros tomos] y del Fueyo [los cuatro restantes], Madrid, 1923-1930.

hay una dificultad: ¿Quién tiene valor y tiempo para entrarse por esas pilas inmensas de sermones y más sermones, donde lo aprovechable y lo menos útil, lo bueno y lo mejor se mezcla, sin que a primera vista se pueda discernir?

Sería, pues, una labor, aunque no gloriosa, prácticamente muy útil, dar, sin pretensiones, con alguna particularidad y exactitud, dos listas, una, por orden de materias, sobre las cosas más esenciales (1) que en el sermonario se encierran, y otra, por el orden mismo en que se hallan publicados, de los sermones más notables y que merezcan ser leídos los primeros.

Desde luego vamos a dar esta segunda. Huelga advertir que el criterio en escoger no ha sido el mérito escriturístico, dogmático o histórico — quien tal busque, puede ir por otro camino —, sino más bien el oratorio ampliamente tomado. Ni hay que decir que la clasificación no es rigurosamente compulsada. Tanto el fijarme en éste y no en el otro sermón, como el poner una nota de apreciación u otra, lo hice bajo la impresión detenida de la lectura, según que entonces me parecía, y según ahora lo hallo en mis apuntes, ligeramente contrastados en un nuevo repaso. Finalmente, no van escogidos sermones, donde tal vez hay cosas aisladas de mayor mérito, bajo otros conceptos, porque quise dar aquellas piezas que, en conjunto, o por su mayor parte — no en éste o en el otro pasaje —, merecieran entre tantas tomarse enteras y sin omisiones.

La señal de apreciación (2) es sólo aproximada, y no de un rigor demostrable en juicio contradictorio, que respeto tanto o más que el mío.

Para mayor claridad pongo las series según la clasificación general seguida desde Migne.

I. Sobre las Santas Escrituras. — Esta sección es la que ofrece sermones más en número y más ordenados, y, generalmente, más dignos de una lectura seguida.

---

(1) Podría así completarse la obra, muy recomendable, *Il Vangelo commentato da S. Agostino*, Florencia, 1929.

(2) ¿? Vacilación si todo él o en su mayor parte es en realidad notable.
* Bueno y notable por algo.
** Mejor y más notable.....
*** Muy notable o precioso.....

IX. * *De las diez cuerdas* o sobre el Decálogo. Interesante como instrucción práctica, sobre todo en algunos mandamientos.

XIV. ** *Dios, defensor del pobre y del huérfano:* Una pequeña joya.

XIX. ¿? *Penitencia:* Sobre el arrepentirse.

XXV. ¿? *Nuestra esperanza:* Sobre los días buenos del justo y el buscar la verdadera paz.

XXVI. ¿? *La gracia y el libre albedrío:* Ejemplo de apologética e instrucción.

XXVIII. ** *Alegría de los que buscan a Dios:* Dios es dulce y suave más que el sonido, más que el olor, más que la luz. Una delicadeza todo ello.

XXX. ** *Lucha entre el espíritu y la carne:* La concupiscencia y su fuerza: sólo Cristo nos libra de caer. Gran alarde de ingenio.

XXXI. *** *Los trabajos de esta vida:* Sobre el salmo CXXV, «El que siembra lágrimas.....» Una joya.

XXXIX. ** *Necesidad de una pronta conversión:* Sobre la limosna.

XLI. ** *Amistad para con los pobres:* Notable fuerza en el dialogismo y poderoso desarrollo.

XLII. *** *El entendimiento y la fe:* La fe, principio de la vida espiritual. Digno de notarse por la concepción popular, sutileza y vigor de ingenio, y por estar hecho de un hilo solo.

LX. * *Exhortación sobre la limosna:* Gran amplificación del pasaje «Atesora y no sabe para quien» (Salm. XXXVIII, 7).

LXV. * *Menosprecio de la vida del cuerpo:* La muerte del alma y la del cuerpo.....

LXXXVI. *** *Limosnas y pobreza voluntaria:* Las riquezas. Avaricia y lujuria. Profundos pensamientos..... «Siempre entre tus herederos has de contar al pobre.....»

LXXXVIII. *** *Los dos ciegos:* Simbolismo. El paso de Jesús..... Uno de los sermones más característicos e inimitables del Santo.

CV. ¿? *Lo que no se nos dé por buenos, se nos dará por importunos:* La segunda parte es de singular valor histórico: La caída del Imperio imputada a los cristianos. (Véase la *Ciudad de Dios*, l. III, c. 23.)

CVIII. * *Hay que vivir preparados:* Breve y notable por el dialogismo.

CIX. ** *El enemigo de la vida mala:* El juego de la *vía-vida* y el paso de las horas. Breve e ingenioso juguete, que recuerda los últimos libros de las *Confesiones.*

CXV. * *Oración. El fariseo y el publicano:* Breve y jugoso; acerca de la virtud de la oración y sus propiedades, fe y humildad.

CXVII. * *El Verbo de Dios* (I): De gran interés biográfico y muy característico para conocer su manera intuitiva.

CXVIII. ¿? *El Verbo de Dios* (II): De interés dogmático: es muy breve.

CXIX. *** *El Verbo de Dios y la Encarnación:* Notable para conocer hasta qué punto San Agustín se sentía atraído por el misterio del Verbo. Esboza su célebre y tantas veces repetida teoría de la palabra y el Verbo.

CXX. *** *El Verbo de Dios en la Creación:* Lirismo de San Agustín al predicar.

CXXXII. ** *Santa Eucaristía:* Fuente de santidad en todos los estados. Muy breve e interesante para ver las costumbres de aquellos cristianos.

CL. * *La verdadera felicidad:* Naturaleza y gracia. Estoicos, epicúreos y cristianos; es muy de notar por la forma filosóficoteológica y el estilo del todo moderno para entonces.

CLVIII. * *Predestinación y justificación* (I): La fe y la caridad en ambas.

CLIX. *** *Justificación* (II): Grados del amor. «Rogar por un mártir es hacerle injuria.....» Deleites lícitos e ilícitos, deleite de la justicia. Característico para

ver el método de introspección y análisis del Santo.

CLXI. ** *Del amor impuro y del temor:* La muerte del alma y del cuerpo. Felicísimo desarrollo oratorio de una idea muy querida al Santo.

CLXXII. ** *Tristeza y llanto por los muertos:* Brevísimo e interesante litúrgicamente.

CLXXVIII. ** *Robo y restitución:* Modelo de instrucción popular. Elocuencia del todo cristiana.

CLXXX. ** *Juramento y perjurio:* Notable doctrinal y biográficamente. Antigua mala costumbre de Agustín.

II. Sermones «de Tiempo». — No abundan en ésta, como en la precedente sección, los sermones completos, acabados e interesantes, aunque no deja de haberlos.

CLXXXIV. ** *Nacimiento del Señor* (I): Brevísimo y felicísimo.

CXCVIII. * *Nacimiento del Señor* (V): Peculiar manera de amplificar del Santo.

CXCI. ** *Nacimiento del Señor* (VIII): Entrada triunfal y única sobre Jesucristo. Las dos virginidades de María y de la Iglesia.

CXCV. *** *Nacimiento del Señor* (XII): Las dos generaciones de Jesucristo. Tan breve como feliz.

CC. * *En la Epifanía del Señor* (II): Muy breve.

CCX. ¿? *Del tiempo escogido para celebrar la Cuaresma.*

CCXI. * *Sobre la unión fraterna y el perdón de los pecados:* Trata del perdón de los enemigos, muy práctica y prudentemente.

CCXV. ¿? *Explicación del símbolo:* Es del Santo y puede leerse por el orden y claridad, y sobre todo por el pasaje de la Virginidad de María.

CCXXVII. * *El día de Pascua. Sobre la Eucaristía:* De gran interés litúrgico.

CCXXXIX. ¿? *Beneficencia cristiana:* Sobre el dar limosna.

CCLV. * *La felicidad celestial:* Sobre el destierro y la patria.

CCLIX. ** *Domingo infraoctava de Pascua. Las obras de misericordia:* Perdonar y dar limosna.

CCLX. ** *A los recién bautizados:* Plática brevísima y de interés para la historia.

CCLXI. *** *En la Ascensión del Señor. Adhesión a Jesucristo:* Maravillosos contrastes de ingenio sobre el buscar a Jesucristo.

III. Sermones «de los Santos».

CCLXVI. * *La gloria de San Vicente* (III).

CCLXVII. *** *El cuerpo de San Vicente después de la resurrección* (IV): Muy típico para ver los análisis sicológicos del Santo.

CCLXXXV. * *Los Santos Casto y Emilio:* Célebre pasaje de las tres cruces.....

CCLXXXVI. *** *Santos Gervasio y Protasio:* Recuerdo personal del Santo en Milán.

CCXCIII. ** *Nacimiento de San Juan Bautista* (VII).

CCCII. * *Fiesta de San Lorenzo* (I).

CCCVIII. * *San Juan degollado* (II): Notable por un caso de perjurio.

CCCXIII. ** *Fiesta de San Cipriano* (V): Brevísimo y muy característico sobre el martirio de cada uno.....

CCCXXXI. *En el nacimiento de los mártires* (VI): «Que al mártir no le hace la pena, sino la causa.....»

CCCXXXIV. ** *En el nacimiento de los mártires* (IX): Confianza en Dios.

CCCXXXV. ** *En el nacimiento de los mártires* (X): Los mártires de Cristo y los del dinero.

IV. Sermones inéditos. — Agrupamos aquí los sermones de diversas materias, añadidos por modernos autores a los de la edición maurina, menos los de G. Morín, Wilmart, etc., que saldrán en *Miscellanea Augustiniana.*

A) De M. Denis. *Sermón II.*** *En el Sábado Santo:* Manifestaciones de Dios al hombre..... «¿Dónde está tu Dios?» Muy lleno de rasgos geniales, y en la marcha muy de San Agustín.

VI. *Del Sacramento del Altar:* Brevísimo y muy interesante para el dogma.

XIV. ** *En el nacimiento de San Cipriano, mártir* (I): Sobre las tres concupiscencias y los espectáculos. Nueva edición corregida por Morín en *Miscellanea Augustiniana.*

XVI. *** *En el nacimiento de los mártires escilitanos:* Sobre el confesar a Dios, y no negarle ni por lo superfluo ni por lo necesario.

XVII. *** *En la festividad de los Santos Macabeos:* Hay que renunciar a todo para ser discípulo de Cristo. Eso es el martirio, espectáculo mejor que esos del Teatro. Magnífica y terrible improvisación.

XVIII. ** *En el nacimiento de San Cuadrado, mártir:* Camino del cielo, ¿qué es adelantar?, nn. I-III. «No niegues tu piedad», VI-VII.

XXII. ** *Sobre la esperanza humana y divina:* Dos páginas improvisadas, pequeño juguete conceptuoso, muy del gusto de San Agustín.

B) Frangipane. *Sermón II.* *** *En el aniversario de su ordenación.....* Sobre la pronta conversión.

III. ¿? Desprecio de las cosas temporales. Sobre el hacer limosna a Cristo en los pobres.

V. Especiales. — Comprende este título las homilías llamadas *Explicación de los Salmos* y *Tratados sobre el Evangelio de San Juan.* En la primera de esas obras, no toda predicada, triunfa el sentido alegórico: son de gran extensión los sermones, tienen mayor desigualdad, y aunque salpicados de pasajes inmortales, ofrecen pocos casos en que todo vaya seguido y ordenado, aun de un modo general. Sin duda, alguna culpa tendrán de ello taquígrafos y copistas.

Los tratados sobre San Juan, obra de su plena madurez, tienen cosas aisladas, que se citan siempre, y no faltan homilías en que los aciertos se suceden hasta el fin; naturalmente no son muchas.

A) Enarraciones de los Salmos. *Sobre el Salmo XXXV* ¿? Del cielo y del ver a Dios, especialmente del n. XIV al fin.

XXXVI. (I, II, III) ¿? Los tres sermones, principalmente el primero. La última parte del segundo, con la carta de los maximianistas, se hace muy pesada.

XXXIX. ** Es magnífico, sobre todo a la mitad, en que habla de la vanidad y mentira de los divertimientos humanos.

XLI. ** Sobre el conocimiento de Dios por las criaturas. Felicísimo y maravilloso desarrollo del «¿Dónde está tu Dios?» Véanse los nn. VI y VII.....

XLIX. ¿? Jesucristo, Dios oculto y juez manifiesto. Jesucristo para siempre oculto, para siempre manifiesto; notable entrada al Salmo XLIX; lo demás menos arreglado.

L. ¿? Notable entrada sobre el pecado de David.

LVII. ¿? Sobre la ley de la conciencia, los nn. I-V.

LXI. ¿? Singularmente el n. VII..... *Sobre las dos ciudades*, y en el n. XVII gran desarrollo del «Una vez habló allá Dios.....»

LXXIII. ¿? Notables los nn. *XXV-XXVII.*

LXXXV. * *Sobre la oración:* La primera parte.

XCIX. *** *Que nada hay en este mundo del todo puro e inmaculado:* Sino que en todas partes, aun en las religiones, «*uno será cogido y dejado otro.....*»: la segunda parte es de las cosas más felices del Santo.

CII. ** *Jesucristo, medicina del alma:* Trozos bellísimos acá y allá. Véanse nn. V-VII. Léase el exordio del siguiente *CIII* (I).

CIX. * *Jesucristo, rey:* Muy digna de notarse la primera parte.

CXXII. ** *Sobre el cielo y lo fugaz de esta peregrinación:* No se deje de leer el n. *VIII.*

CXXXVI. *** *Sobre nuestro destierro:* Junto a los ríos de Babilonia. Fuera de unos cuatro números, todo un primor.

B) Tratados sobre el Evangelio de San Juan.

I. * *El Verbo de Dios:* Muy apto para ver en uno el método singular que en escribir y predicar usa el Santo.

II. ** *Todo en nosotros es pura gracia:* Véanse los números VII-VIII.

XV. *** *La Samaritana:* Singularmente desde el n. VI.

XX. ** Pasaje parecido a la contemplación de Ostia, números XII-XIII.

XXVI. ** Notable por la *teoría de la gracia que atrae.....* y por un pasaje ya clásico de la Eucaristía.

XXXIII. ** *Entre el temor y la esperanza:* Dulce y recto es Dios. Véanse los nn. VII-VIII.

XXXVIII. *** *Jesucristo es la verdad que no se muda:* Ser sin principio. Pasaje inmortal.

XLIX. *** *Jesús, resurrección y vida:* La familia de Lázaro.

Quintín Pérez

CONSECUENCIA INESPERADA DEL MOVIMIENTO LITÚRGICO BENEDICTINO

El renacimiento litúrgico de las abadías benedictinas de Bélgica, Francia y Alemania que — aunque un poco tardíamente — está irradiando también entre nosotros desde Montserrat y Silos (1), ha provocado en la historiografía de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio un inesperado viraje que conviene registrar en Estudios Eclesiásticos.

---

(1) Además de las traducciones que se van haciendo de las obras del Profesor de Berlín, *Guardini*, y del Abad de Maria-Laach, *Herwegen*, O. S. B., cf. Justo Pérez de Urbel, O. S. B., *El Movimiento liturgista*, en *El Debate*, nn. del 11 y 12 de marzo de 1930. — El artículo de Luis de Zulueta, *¿Un renacimiento católico? Liturgia y espíritu*, en *Revista de Occidente*, 7 (1929), pp. 203-222, muestra las espinas que en España — como en otras partes — pueden nacer al espíritu litúrgico exagerado.

Hasta tiempos recientes, los historiadores de la gloriosa Orden de San Benito han solido recibir y aun ampliar con todo cariño la primitiva tradición de Montserrat, según la cual, el confesor de San Ignacio, Dom Juan Chanones, comunicó en marzo de 1522 a su penitente el método de oración y contemplación iniciado veintidós años antes en aquella abadía por su egregio reformador García de Cisneros, y aun le entregó el librito que para ello había compuesto, *Ejercitatorio de la vida espiritual*, del que se valió consiguientemente el fundador de la Compañía en los comienzos y orientación de sus propios *Ejercicios*. Esta tradición, que nació, según parece, del mismo Chanones (1), que ya para 1594 había llegado — aunque un tanto transformada — a Bélgica (2), que en 1595, en 1599 y en 1606 plasmó en las fórmulas juradas de los procesos de beatificación y canonización de San Ignacio en Montserrat (3), y que en 1613 fué recogida y libremente comentada por Dom Antonio Yepes en el tomo IV de su *Crónica general de la Orden*

---

(1) Decimos «según parece», porque conviene distinguir — si hemos de hablar con toda precisión — entre el instruir a Ignacio en el *Ejercitatorio* y el entregarle el libro mismo de modo que lo llevara a Manresa. Lo primero lo afirma con juramento *como oído a Chanones mismo* el monje de Montserrat *Miguel de Santa Fe* en 1595 y en 1599, y por tanto no puede controvertirse. Cf. sus testimonios en *Monumenta historica Societatis Jesu*, *Scripta de S. Ignatio*, II, p. 386, n. 4, y p. 446. En el primero se dice que Chanones «li dona [a Ignacio] los exercicis spirituals de Cisneros», y en el segundo, que sus noticias sobre que Chanones confesó a Ignacio y le enseñó los Ejercicios, las sabía por haber él mismo servido a Chanones «multotiens», y habérselo oído decir «pluries». ¿Qué más puede pedirse? En cambio, la entrega misma del libro sólo la testifica en 1606 el monje Francisco Godofredo, de cuarenta y ocho años, que ni conoció a Chanones, ni aduce directamente la autoridad de éste: «Audivit recitari a pluribus religiosis.» Ibid., p. 869. Pero aun la entrega del libro la tenemos como más probable.

(2) Así aparece en la obra *Lignum vitae, ornamentum et decus Ecclesiae in quinque libros divisum, in quibus totius sanctissimae religionis divi Benedicti initia, viri dignitate, doctrina, sanctitate et principatu clari describuntur, et fructus qui per eos S. R. Eccl. acceperunt fusissime explicantur, auctore* D. Arnoldo Wion, *Belga duacensi, Monacho S. Benedicti.....*, II, Venetiis, 1595, pp. 601-002. Por cierto que, según Wion, fueron los jesuítas de Ingolstadt los que procuraron la edición latina del *Ejercitatorio* aparecida en esa ciudad en 1591, apud Davidem Sartorium. Lo confirma el escudo del nombre de Jesús — estilo jesuítico — de la portada. Cf. Dom Albareda, O. S. B., en *Analecta Montserratensia*, 7 (1928), p. 80, n. 27.

(3) Cf. *Scripta de S. Ignatio*, II, pp. 384 ss., 445 ss., 869 ss.

de San Benito (1), la renovaron a fines del siglo pasado y principios del presente los historiadores benedictinos, como — por no citar sino dos ejemplos — el francés *Dom Besse* (2) y el último editor del *Ejercitatorio* castellano, *Dom Fausto Curiel*, de Montserrat (3).

La renovación vino influída — eso sí — por la mayor penetración de la historia y por las modernas corrientes bibliográficas. Así Dom Besse afirma, contra las antiguas concepciones de Yepes y Argáiz, que los *Ejercicios* personalísimos y diversísimos de San Ignacio estaban sustancialmente terminados en Manresa, 1522, y que sólo en este supuesto puede tentarse un cotejo probativo entre el texto cisneriano y el ignaciano, pues de otro modo habría que probar que las semejanzas no vienen de otros libros extractados por Cisneros, que tal vez utilizó Ignacio más tarde (4). Dom Curiel, por su parte, al recordar nuevamente el uso que San Ignacio hizo del *Ejercitatorio*, emplea más tiempo y ciencia en probar que el *Ejercitatorio* mismo no fué un mero plagio y compilación de otros escritos de los siglos XV y XIV (5), problema que no recurre en los antiguos autores de la Orden, pero que el impulso genético y constructivo del jesuíta *P. Watrigant* y de su escuela plantearon definitivamente con gran provecho de la historia de la oración metódica (6).

---

(1) En Valladolid, 1613, IV, pp. 235-238.

(2) *Une question d'Histoire littéraire au XVI siècle. L'Exercise de Garcias de Cisneros et les Exercices de St. Ignace.* En *Revue des questions historiques*, 61 (enero 1897), p. 22 ss.

(3) *Ejercitatorio de la vida espiritual, compuesto por el V. P. García de Cisneros, O. S. B., Abad de Montserrat, reproducido conforme a la primera edición por el* P. Fausto Curiel, O. S. B., Barcelona (Gili), 1912, p. 18. — En 1925 se ha impreso en Montserrat la primera traducción catalana del *Ejercitatorio*. Cf. *Albareda*, ob. y tomo cit., p. 93.

(4) Art. cit., p. 39.

(5) Obra cit., pp. XVIII-XIX. *Es innegable que el P. Cisneros tuvo a la vista aquellas obras que mandó imprimir en Montserrat, tanto de San Buenaventura, como de Gersón y de Gerardo de Zutphen, y otras cuya lectura recomendaba a sus monjes en las Constituciones..... Pero tómese quienquiera la paciencia de leer atentamente el Ejercitatorio y las obras de los místicos del Norte de Alemania y verá luego la gran diferencia entre unos y otros, aun cuando los copia, pues mientras en aquéllos la dicción es pesada y oscura, en Cisneros se ve luego que se está leyendo un escritor de raza latina.*

(6) Cf. Watrigant, S. J., *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au quinzième siècle*, en *C. B. E.*, 59 (1919), con las citas de sus obras anteriores desde

Sin embargo, estos matices nuevos en la defensa de la antigua tradición — volvamos a repetirlo — no significan su abandono. La tesis que largamente expone y trata de probar Dom Besse, es que el *Ejercitatorio* de Cisneros fué el arroyo de donde manó el gran río de los *Ejercicios* de San Ignacio (1).

I

Esta era la corriente de opinión cuando fué formándose y concretándose el renacimiento liturgista en el seno de la Orden egregia y milenaria, no sin que en ciertos sectores engendrara exageraciones exclusivistas y agresivas que vinieron a culminar en 1913 en la obra del entonces monje de Maredsous, *M. Festiguière* (2). Lejos de nosotros el ver en este escrito la expresión fiel de una corriente tan profunda, tan noble y tan católica de espiritualidad como la que informó e informa la devoción litúrgica de la tradición benedictina. No excluye esa tradición la oración mental y metódica, como no excluyeron los coros y claustros afiligranados de los monjes negros la multitud de ermitas de retiro espiritual que solían rodear sus abadías: Montserrat y Oña bastarían para probarlo. Si nos fijamos en la obra acerada y

---

1897. La semblanza de *Watrigant* la ha hecho *Marcel Viller* en *Revue d'ascetique et mystique*, Toulouse, 7 (1926), pp. 213-216. — Bien ha dicho recientemente Böminghaus, S. J., refiriéndose a las investigaciones y resultados de Watrigant: *Die Erkenntnis dass Cisneros Buch selbst nur eine Blütenlese aus der Literatur der niederdeutschen Devotio moderna darstellt, liess die Frage [de la dependencia entre Ejercitatorio y Ejercicios] auf breiterer Grundlage wieder erstehen.* En *Die Aszese des ignatianischen Exerzitien.* Freiburg i. B., 1927, p. 10. De la misma opinión es René Fülöp Miller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, Leipzig, 1929, p. 52.

(1) *Dom Besse*, art. cit., p. 45. Mayor dependencia aún defendieron *Dom Birker*, Abad de San Bonifacio, en Munich, en 1855, *Scherer-Lampert*, en 1900, y *Bruno Albers*, *O. S. B.*, hasta en 1917 y siguientes años. Cf. Handmann, S. J., *Die Autorschaft der Exerzitien oder der Geistlichen Übungen*, en *Linzener theologisch-praktische Quartalschrift*, 56 (1903), pp. 764-769; Codina, S. J., *Los orígenes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, Barcelona, 1926, p. 169.

(2) *La Liturgie catholique. Esquisse d'une synthèse, suivie de quelques développements*, en *Revue de Philosophie*. París, 22 (1913), pp. 629-886. Cf. también *Razón y Fe*, 44 (1916), p. 35 ss.

extrema de Dom Festiguière, es únicamente porque en ella sorprendemos por primera vez el cambio que interesa a este artículo.

Al comparar el entonces monje de Maredsous la Liturgia y los Ejercicios ignacianos, distingue entre la materia de éstos y su método típico. Con «un poco de buena voluntad», según él, será fácil ver que no hay oposición entre su materia y la espiritualidad litúrgica; mas no será posible decir otro tanto de su método o forma específica: el carácter íntimo, social y libre del liturgismo no encaja en lo que el autor llama atrevidamente voluntarismo militarista, rígido e individual de los *Ejercicios* de San Ignacio (1). «*Creemos* — son sus palabras — *que si se quiere conducir al clero, al pueblo, a la juventud escolar a entender la Liturgia, a gustar y a vivir la Liturgia, no puede dárseles una formación espiritual que contradice el espíritu de la Liturgia. Pues bien, la experiencia y la reflexión nos enseñan que el método ignaciano lleva a este resultado*» (2).

Pero ¿y si el *Ejercitatorio* del benedictino García de Cisneros fué el arroyo que engendró el río de los *Ejercicios* ignacianos? ¿No resultaría entonces que fué precisamente un benedictino, alabado, y con razón, por la Orden como una de sus más excelsas lumbreras, el autor del supuesto antiliturgismo e individualismo jesuíticos?..... He aquí los equilibrios y reticencias con que el autor cree salir del peligroso paso:

«San Ignacio vivió en una época de muy pronunciado individualismo. En su tiempo — además — nadie comprendía ya los recursos de vida espiritual que la Liturgia guarda en sí y distribuyó en pasados siglos. El *Exercitatorium spirituale* [sic] (3) del Abad de Montserrat, Dom García de Cisneros — libro célebre y en verdad bello (impreso en castellano y latín en 1500, traducción francesa seguida del *Directorio de las Horas canónicas*, por J. Rousseau, 1902) — prueba cómo al fin del siglo XV podía un gran monasterio benedictino ser ferviente y celoso en la celebración del culto, a pesar de haber perdido las tradiciones de la pura espiritualidad litúrgica (4). La obra se

---

(1) Obra cit., pp. 728, 731.

(2) Ibid., p. 730, n. 2.

(3) El verdadero título es *Ejercitatorio de la vida espiritual*, *Exercitatorium vitae spiritualis*. Cf. *Albareda*, loc. cit., p. 61, n. 14.

(4) Poco antes, p. 725, n. 2, había puntualizado más este pensamiento, refiriéndose a los monjes benedictinos de los siglos XV y XVI: *Un grand nombre de moines — d'ailleurs extrememente respectables et serviteurs dévoués de l'Eglise —, n'ont*

compuso con miras a los monjes, pero en sus manos servía también para dirigir a los innumerables peregrinos que afluían a Montserrat. El *Ejercitatorio* había tenido predecesores en la literatura manuscrita, enlazándose con tratados místicos anteriores. ¿Será que los *Ejercicios espirituales* (no se trataba aún ni de lejos de los del método ignaciano) hicieron su entrada en la Iglesia por la puerta de un monasterio benedictino? No lo sabemos. Si fuera así, resultaría ciertamente picante ver a los nuevos métodos de piedad ensayar sus primeros pasos precisamente bajo el pabellón de la Liturgia antigua. Sólo que el pabellón — es bien sabido — cubre la mercancía, pero no sale responsable de su naturaleza» (1).

Lo menos que puede decirse de ese párrafo, es que el empeño tradicional por juntar *Ejercitatorio* y *Ejercicios* se trueca en él en afán por separarlos cuanto sea posible. Es una consecuencia natural — aunque un tanto revolucionaria — de la nueva orientación de exclusivismo liturgista. ¿Qué pensaron de semejante cambio de frente los posteriores tratadistas benedictinos? Para los fines meramente historiográficos de esta nota, basta el copiar algunos testimonios cronológicamente escalonados y muy diversos en orientación e ideología.

II

El primero se refiere a España y se compuso en la abadía de Santo Domingo de Silos, por el que en 1916 era su Prior *Dom Juan Luis Pierdet*. El amable y conservador religioso, aunque simpatizó con la obra de Dom Festiguière, que llamó «bella y sólida» (2), creyó que sus conceptos exagerados sobre el supuesto antagonismo entre la Liturgia y Ejercicios ponían en peligro la querida tradición de Montserrat, y más aún la caridad entre las dos Ordenes hermanas. Decidióse, pues, a presentar de nuevo y reforzar sus pruebas históricas, escribiendo para ello un estudio en *Revista Eclesiástica*.

He aquí algunos de los párrafos más interesantes (3):

---

pas été des bénédictines authentiques, parce que leur spiritualité n'a pas été spécifiquement bénédictine.

(1) Ibid., pp. 726-727.

(2) Cf. nota 1 de la página siguiente.

(3) *Origen literario de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola*, en *Revista eclesiástica; órgano del Clero español*, 38 (1916), pp. 496-511.

«¿Quién abriga la malhadada idea de querer enemistar a San Ignacio con la Orden de San Benito y colocar en irritante contraposición el espíritu de los *Ejercicios* con el amor al culto divino, cuya expresión es la Liturgia? (1). Nada más contrario a la verdadera índole de las cosas y realidad de la Historia, según vamos a demostrarlo brevemente con el particular goce que se experimenta en recordar las propias glorias sin agravio de tercero.

»Para la Orden de San Benito, San Ignacio de Loyola, digámoslo así, es como un hijo de la familia; pues en ella le acogió en el célebre monasterio de Montserrat al día siguiente de su conversión, le ayudó a afianzarse en ella y guió sus primeros pasos en la sublime vida espiritual, a la que desde un principio le elevaba la divina gracia..... (2).

»No sólo es probable, sino que constituye un hecho cierto e indudable, que San Ignacio, durante su estancia en Montserrat, conoció y leyó el *Ejercitatorio* de Cisneros, que recibiera de manos del venerable religioso Fray Juan de Chanones, con quien hizo su confesión general, y se sirvió de él, no solamente en el Sacro Monte, sino después en Manresa para ejercitarse en recorrer las tres etapas de la vida espiritual, conocidas con el nombre de vía purgativa, iluminativa y unitiva. De él tomó la idea de componer sus propios *Ejercicios*, dando a su obra casi el mismo título e inspirándose en él para muchas cosas, como luego veremos. El hecho consta por una tradición viva y constante del célebre Monasterio, la cual no puede ser eliminada con sólo la vaga alegación de que en aquella época se inventaban muchas tradiciones falsas, pues ésta, amén de verse consignada en las Crónicas de la Orden, consta por el testimonio dado bajo juramento por cuatro monjes de Montserrat que actuaron de testigos en los procesos de Manresa y Barcelona para la Beatificación de San Ignacio..... (3).

»No se trata de negar la originalidad propia de la obra de San Ignacio. En tiempos pasados hubo quien sostuviera la tesis de que el libro de los *Ejercicios espirituales* es nada más que un plagio o una mera adaptación del *Ejercitatorio* de Cisneros, pero gracias a Dios ya no cuajan tales exageraciones; hoy en Historia no se sostienen tesis ni se arman contiendas para promover pretensiones de Corporación, sino que únicamente se narran los hechos y se busca averiguar cómo pasaron. Tal es, cuando menos, la regla a la cual debe ajustarse todo historiador serio. Pues bien, el hecho en la cuestión que vamos discutiendo, es que el libro de los Ejercicios no está copiado del Ejercitatorio, del que difiere bastante, tanto en el fondo como en la forma; es obra original y propia de San Ignacio, altamente marcada con el sello de la poderosa individualidad de su autor. Pero así y todo es también un hecho cierto que entre el *Ejercitatorio* y el libro de los *Ejercicios* hay algo más que el sonsonete del título..... (4).

---

(1) *Aludimos a ciertos conceptos emitidos por Dom Festiguière en su por lo demás bella y sólida obra «La Liturgie catholique: Essai de synthèse», y severamente criticados por el* R. P. Antonio Astrain, S. J., *en Razón y Fe, números de enero, febrero y marzo del corriente año.* (Es nota del mismo P. Pierdet.)

(2) Ibid., p. 496.

(3) Ibid., pp. 498-499.

(4) Alude a la frase un tanto desenfadada del *Dr. Julián González Soto* en la

»En ambas obras se trata de ejercicios espirituales, de los mismos ejercicios, para atender a un fin que, si bien no es totalmente idéntico, es análogo y muy parecido. El fin de los ejercicios en el *Ejercitatorio* es más general: santificar toda la vida y conducir al ejercitante de grado en grado hasta la perfección, que consiste en la unión del alma con Dios. Cisneros escribe especialmente para religiosos, mas no exclusivamente para ellos, pues también se dirige algunas veces a personas seglares. El fin de los ejercicios de San Ignacio es más particular: lograr la victoria en la lucha contra sí mismo y ordenar debidamente la vida. «Ejercicios para vencer a sí mismo y ordenar »su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea.» Así reza el título. Para conseguir el fin en ambas obras, se dispone cierto orden y encadenamiento de ejercicios, en que consiste principalmente su eficacia. Esta disposición ordenada en vista del fin que se trata de conseguir, claro está que no es la misma por ambas partes, porque también el fin difiere; pero no se puede negar, como algunos han hecho, que exista en el *Ejercitatorio* lo mismo que en libro de los *Ejercicios* (1). «En este »libro, hermanos muy amados, dice Cisneros, trataremos cómo el ejercitador y varón »devoto se ha de ejercitar según las tres vías que son dichas purgativa, iluminativa y »unitiva, y cómo *por ciertos y determinados ejercicios*, según los días de la semana, »meditando, orando, contemplando *ordenadamente* podrá subir a alcanzar el fin de»seado, que es ayuntar el ánima con Dios» (2).

El interés de estas rotundas afirmaciones no está en su fuerza probativa — que es bastante problemática (3) —, ni en su novedad — son en gran parte repetición del relato e ideas de Yepes —; sino en que se hacen con ocasión del libro de Dom Festugière, y con el doble fin de mantener las propias glorias y tradiciones, y de impedir todo intento de enemistar a San Ignacio con la Orden de San Benito. Acaba de evidenciarse esta bondadosa orientación del artículo al responder en un segundo trabajo a la objeción del supuesto antiliturgismo de los *Ejercicios*, y hasta del mismo *Ejercitatorio*. Aun en este punto, los *Ejercicios* de San Ignacio — nos dice Dom Pierdet — han conservado el sello benedictino de donde procedieron; San Ignacio, no sólo alaba en sus reglas para sentir con la Iglesia «los cantos, salmos y

---

reedición del *Ejercitatorio* en Barcelona, 1857, p. VIII, repetida luego por ASTRAIN, S. J., en su *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, 1902, p. 157, y admitida también — a pesar de esta protesta de Pierdet — por CREIXELL, S. J., *San Ignacio de Loyola. Estudio crítico documentado de los hechos ignacianos relacionados con Montserrat, Manresa y Barcelona*, Barcelona, 1922, I, p. 197.

(1) Alude principalmente a *Astráin*, obra cit., pp. 153-157.

(2) *Revista cit.*, pp. 507-510.

(3) Véase la respuesta de CODINA, S. J., en *Razón y Fe*, 48 (1916), pp. 292-299.

largas oraciones en la Iglesia y fuera de ella», sino que aconseja a su ejercitante escoja para el retiro un lugar de donde pueda ir cómodamente cada día à Misa y Vísperas; más aún: a Maitines; porque — añade el autor — aunque en las modernas ediciones de los *Ejercicios* haya desaparecido el término Maitines, pero existía en las primitivas, como se ve en una de Sevilla, 1587 (1).

A esta última afirmación hubieron de contestar por parte de la Compañía de Jesús los PP. *G. Villada* y *A. Codina*, mostrando que el término Maitines no estaba en el autógrafo castellano de San Ignacio, aunque estuvo entonces, y ha estado siempre, en la versión latina llamada «Vulgata», que conoció también el santo (2). El Prior de Silos contestó a esta observación con las siguientes palabras, que acaban de retratar su posición ante las acusaciones de Dom Festiguière sobre el supuesto antiliturgismo de San Ignacio:

«Espontáneamente confesamos que nuestro principal yerro ha consistido en querer persuadirnos que la mención de Maitines en el libro de los *Ejercicios* se había suprimido posteriormente a San Ignacio, tal vez por habernos encariñado demasiado con la idea de que dicha supresión no podía proceder de él, dada su superior inteligencia de las cosas de la Iglesia y su alto aprecio de la Liturgia» (3).

El peligro creado por la orientación de Festiguière a la tradición montserratense sobre el empalme Cisneros-Loyola, y la rápida y amable reacción de Dom Pierdet por evitar y aniquilar ese peligro, excitan el interés del historiógrafo, amigo de sorprender en las evolucio-

---

(1) *Los Ejercicios de San Ignacio y la Liturgia*, en *Revista eclesiástica*, 39 (1916) pp. 437-454, especialmente pp. 440-442.

(2) En *Razón y Fe*, 47 (1917), pp. 338-339; 48 (1917), pp. 286-287. Por supuesto que ambos Padres estimaron y agradecieron la idea fundamental del P. Pierdet: *Debemos, ante todo, manifestar que nos alegramos sinceramente de que pusiese en claro el erudito autor la estima que San Ignacio tiene y muestra de la Liturgia. Pues realmente, aunque nada más hubiese que las preciosísimas reglas para sentir con la Iglesia que están al fin del libro [de los Ejercicios], éstas solas bastarían para probar cuán lejos estarían de haber comprendido el espíritu del fundador de la Compañía de Jesús los que pretendieron oponer su espíritu al espíritu litúrgico de la Iglesia católica.* Codina, ibid., p. 286.

(3) *Los Ejercicios de San Ignacio y la Liturgia. La mención de Maitines*, en *Revista eclesiástica*, 41 (1917), p. 214.

nes de los historiadores el influjo de elementos subjetivos en la interpretación y valoración de las fuentes objetivas. ¿Qué actitud han adoptado luego los escritores benedictinos?

III

Los derroteros tradicionales y concordistas de Dom Pierdet han distado mucho de ser seguidos generalmente. Vamos a escoger, ante todo — por ser de los más típicos y autorizados — el testimonio del *Dr. Erhard Drinkwelder*, sabio monje de la abadía de Santa Otilia, en Alemania (1). Está expuesto en el prólogo de la traducción alemana del *Ejercitatorio* hecha en 1923. Dice así:

«La celebridad alcanzada desde los siglos XVI y XVII por el librito de los *Ejercicios* de San Ignacio de Loyola, así como la circunstancia de que Ignacio llegara como peregrino a Montserrat, precisamente doce años después de la muerte de García [de Cisneros], y recibiera allí seguramente copiosa excitación para su vida espiritual y para los propios Ejercicios hechos por él en seguida en Manresa, fueron causa de que el interés literario se concentrara en la comparación del *Exercitatorium vitae spiritualis*, de García de Cisneros, con los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio, mientras que la pérdida de inteligencia por la tradición mística de la Iglesia hacía se pasase por alto las dependencias de esa escuela práctica con la mística del pasado.

»No puede negarse que en bastantes puntos se hallarán en Ignacio coincidencias con García; pero apenas se puede probar si Ignacio conoció directamente el *Ejercitatorio*, o sólo tuvo noticia de algunas de sus concepciones y modos de hablar por medio de los discípulos de García, sobre todo de un cierto monje, Chanones, de quien se hace mención. Pero lo que no puede ponerse en duda es la diferencia radical que existe entre las tendencias de ambos libros. Ignacio pretende ordenar la vida del cristiano mediante prácticas espirituales que duran algunas semanas. Según su idea, los ejercicios constituyen una ocupación exclusiva y temporal con oraciones, meditaciones, etc., conforme a un plan definido. Las tareas ordinarias de la vocación de cada uno deben interrumpirse, si puede ser, totalmente. El número de meditaciones que han de hacerse llegan, contando el día y la noche, a cinco. El punto céntrico y culminante lo forma la elección, sea de carrera y nuevo género de vida, sea de reforma en el plan y la práctica del estado ya elegido. Todo se ordena a la actividad propia del

---

(1) *Schule des geistlichen Lebens auf dem Wegen der Beshauung von Garcia de Cisneros, O. S. B. Abt von Montserrat, eingeleitet von* ERHARD DRINKWELDER, O. S. B. *Erzabtei St. Ottilien aus dem leteinishen übertragen von Maria Raphaela Schlichtner, O. S. B. Abtei Nonnberg.* Freiburg i. B., 1923.

ejercitante; sólo pocas veces centellea un rayo de mística auténtica, como en la contemplación final sobre el amor divino; pero se abstiene Ignacio, intencionadamente, de toda instrucción sobre contemplación y mística (1).

»García, por el contrario, se esfuerza a los comienzos del siglo XVI por animar a sus hermanos a procurar directamente la contemplación y las gracias místicas, como a mediados de ese mismo siglo lo hace Santa Teresa con sus hermanas, en la seguridad de dar aquí con la base y punto de arranque de toda reforma. Sus ejercicios no apuntan a lograr una serie de propósitos, ni siquiera a determinar un plan de vida. Amor de Dios y pureza de corazón; he ahí lo único que desea implantar en el corazón de sus hermanos, dejando confiadamente todo lo demás al surtidor del amor divino y de la gracia. De aquí que, siguiendo al Rosetum de Mauburno, dé tanta importancia a que sus ejercicios no se practiquen únicamente una temporada, sino que se les incorpore permanente y perpetuamente a la vida y distribución ordinarias del día y de la noche. Lo mismo que San Buenaventura, no conoce para cada día sino una sola materia de meditación. Tampoco fija cada meditación tiempo determinado: ni una hora, ni media hora, como se fué introduciendo en muchos conventos todavía en aquel mismo siglo XVI. Radicado aún con firmeza en el campo de la tradición litúrgica — que hasta en el libro de los *Ejercicios* de San Ignacio aparece (2) —, las únicas horas que determina son las del oficio divino, a las que han de acoplarse las de meditación o contemplación; las prácticas purgativas después de Laudes; las de la vía iluminativa y unitiva en el tranquilo atardecer, después de Completas, tiempo que tiene por muy apropiado para la contemplación. Una meditación matinal con propósitos para el día que empieza le es extraña.

»Frente a esta diferencia fundamental entre ambos libros de García e Ignacio, no merecen la pena de tomarse en serio las otras semejanzas y acordes accidentales; más aún: apenas alcanzan la medida de las coincidencias que existen entre los *Ejercicios* de San Ignacio y la obrita *De spiritualibus ascensionibus*, de Gerardo de Zerbold.

»Si a pesar de todo esto ha sido la dependencia literaria de García en San Ignacio la que hasta nuestros mismos días ha excitado tan frecuentemente la atención, hasta hacer perder de vista la diferencia fundamental de ambas obras por el empeño en hacer campear cosas secundarias, la razón de esto no ha de ponerse en las obras mismas, sino en el afán con que ciertos benedictinos y ciertos jesuítas quisieron hacer de este problema literario un problema de las Ordenes respectivas» (3).

Claro está que las diferencias, tan certeramente reveladas aquí por Drinkwelder, se hallaban siglos hace — desde Ribadeneira hasta Codina — inculcadas una y muchas veces en diversos tratados de Padres

---

(1) Sobre si en este último punto tiene razón o no Drinkwelder, cf. Alex. Brou, S. J., *Saint Ignace, maître d'oraison*, Paris (Spes), pp. 57-69.

(2) Como se ve, éste es el único punto en que coinciden — contra Festugière — las sentencias de Pierdet y Drinkwelder.

(3) Obra cit., pp. 14-16.

de la Compañía; y que en cambio no surge esa nueva orientación benedictina sino en el seno del moderno movimiento litúrgico. Nótese empero una cosa. Aunque en ese pasaje copiado se ha esfumado, casi hasta desaparecer por completo, el antes apretado vínculo de unión entre *Ejercitatorio* y *Ejercicios*, se supone al *Ejercitatorio* impregnado en el ambiente castizo litúrgico y místico de la Orden. Esta concepción, sin embargo — no muy conforme con algunas de las reticencias de Festiguière —, ha hallado impugnadores entre los mismos benedictinos, y registrarlo es capital para el historiógrafo. Aduciremos un testimonio, en extremo característico, y debido al moderno historiador de la Orden, el monje *Stephanus Hilpisch*, de la abadía de Maria-Laach, en el Rhin, el foco más poderoso y en algunas fulguraciones extremado del movimiento litúrgico en Alemania. En su afamada *Historia del Monaquismo benedictino* (1), escrita con ocasión del décimo cuarto centenario de la fundación de Monte Casino, llega a hablar de la Congregación española de San Benito de Valladolid que — como es sabido — introdujo a fines del siglo XV la reforma en Montserrat, y dice así:

«La Congregación que, conforme a su espíritu, se dedicó — no sin cierto exclusivismo — al cultivo de la vida interior, se hizo sentir poco en obras externas. Pero produjo hombres cuyos escritos ascéticos y místicos han ejercido un influjo notable. Hemos de citar, ante todo, a Cisneros con su *Exercitatorium spirituale* [sic] (2), libro que está escrito, por cierto, en pleno ambiente de su tiempo, y que en parte nos presenta la mecanización del Oficio divino Toda la fuerza la carga en la meditación. Para cada día de la semana, para cada hora, para cada salmo señala materia de meditación. Ya no hay unión entre la liturgia del día y sus consideraciones; horas y salmos son más bien mera ocasión para meditar sobre las verdades eternas, el estado de la propia alma y los medios de alcanzar la virtud. Así se alejaban en esta Congregación de reforma los espíritus, no sólo de la concepción propuesta en la Regla, sino de la dirección que había tenido la piedad hasta entonces» (3).

Con este severo fallo ante la vista (4) resultará menos extraño (aun-

---

(1) Stephanus Hilpisch, O. S. B., *Geschichte des Benediktinischen Mönchtums*. Freiburg i. B., 1929. Sobre el valor de esta obra, cf. G. Villada, S. J., en esta misma Revista, 9 (abril 1930), pp. 249-250.

(2) Véase arriba nota 3, p. 544.

(3) Obra cit., p. 269.

(4) La severidad de ese fallo se extiende a toda la actividad y carácter de la

que desde Yepes no recordamos haber visto caso semejante) que un historiador benedictino, después de haber hablado expresamente del libro de Cisneros, no diga una sola palabra ni dedique siquiera una alusión a la visita de San Ignacio a Montserrat y al contacto con el *Ejercitatorio*, o al menos con la espiritualidad en él representada (1). ¡Diríase que se sacan aquí nítidamente las consecuencias del liturgismo extremado y radical! La comparación, al menos, de los cuatro textos que hemos ofrecido al lector resulta instructiva para el historiógrafo.

IV

Aunque, claro está, que este gesto esquivo dista mucho de ser frecuente entre los demás escritores benedictinos en España y fuera de ella. El único influjo del renacimiento litúrgico que en muchos de ellos se advierte en orden al presente problema, es el saludabilísimo en Historia de despegarse de viejos apasionamientos que existían tal vez antes en ambos bandos: así resulta ya más fácil estudiar y apreciar debidamente la pura realidad de los hechos. Como ejemplo aduciré dos pasajes recientes. El primero es del sabio y activo *Dom Anselmo María Albareda, O. S. B.*, en su erudito estudio *Bibliografia dels monjos de Montserrat*, donde — si evita declararse en el agitado problema de las relaciones entre *Ejercitatorio* y *Ejercicios*, porque no entraba en el objeto de su estudio — es con expresa mención de San Ignacio, y conservando todo el cariño y respeto que la obra de Cisneros merece, aun dentro de la tradición litúrgica. He aquí sus palabras:

Congregación de Valladolid. Después de haber recordado otras costumbres e innovaciones de ella, sintetiza así su juicio: *Es ist freilich zu bedauern, dass man das Heil nicht sah in einer stärkerer Betönung der in der Regula ausgesprochenen Prinzipien, sondern eher in Abweichen davon. Die Rettung sollte nicht von innen heraus, sondern von aussen kommen, und es ist kein Zweifel dass durch diese Reformer, so gross ihre Verdienste sind- doch eine Überfremdung in das Benediktinische Mönchtum kam.* Ibid., p. 270. Se admirará el lector de este juicio si lee el trabajo de Dom Suñol, O. S. B., sobre la liturgia en Montserrat, siglo XVI, en *Analecta Montserratensia*, 2 (1918), pp. 179-341.

(1) El egregio escritor Justo P. de Urbel, O. S. B., en sus *Semblanzas benedictinas; III, Las grandes Abadías*, Madrid, 1928, omite también el contacto entre Ejercitatorio y Ejercicios, p. 181 (¿será por causas parecidas?); pero al menos recuerda expresamente y con cariño la visita de San Ignacio a la Santa Montaña, p. 177.

«L'Escola, però, més remarcable que trobem en repassar la nostra Bibliografia, i la més digna d'esment, és la Mística, fundada i vivificada per l'Abat Garsias de Cisneros, l'autor de l'*Exercitatorio de la vida espiritual*. Aquesta obra té un lloc d'honor a la història dels autors místics cristians, i la seva influència damunt les ànimes com damunt de escriptors ascètics, és insospesable. En dir això, no volem al ludir per res a la relació literària que hagi pogut existir entre l'obra cabdal del nostre Abat i els Exercicis Espirituals de St. Ignasi. El mèrit intrínsec del llibre de Cisneros és independent de la influència exercida damunt els Exercicis ignasians; deixant completament de banda aquesta controvèrsia literària que tants d'esperits ha apassionat, i fins i tot suposant que no haguessin existit els *Exercicios espirituales*, el valor de l'*Exercitatorio de la vida espiritual* restaria el mateix» (1).

El segundo texto es del monje de Maredsous *Dom Gaspar Leffevre*, traducido no hace mucho por el de Silos *R. P. Germán Prado* (2). El lector advertirá que también en él ha bajado mucho el tono resuelto de las antiguas afirmaciones de Dom Pierdet — pues se convierten en un «dícese» — , pero conservando la esencia de la antigua tradición y nimbando, además, todo el pasaje con destellos de la más fina comprensión y caridad. Con estas palabras vamos a terminar la presente nota, escrita en la antigua y venerable abadía benedictina de San Salvador, de Oña:

«Los hijos de San Benito, situados en la cima del monte [habla del Montserrat] y preludiando ya la liturgia del cielo, seguirán celebrando solemnemente los oficios divinos que Ignacio recomendará a los fieles, y cuyas sagradas melodías no podía oír sin derramar lágrimas (3); pero él, sacrificándose a su misión, bajará al llano para hacer frente con sus aguerridas huestes a las embestidas del ejército enemigo, cuyas balas han de venir lo primero contra su Instituto, que es manera de cuerpo ligero de vanguardia. De ahí que para sostener en sus hijos esa vida interior intensa, cual es la que supone la actividad militar a que los dedica, San Ignacio les da una fuerte jerar-

---

(1) En *Analecta Montserratensia*, 7 (1928), p. 33.

(2) *Misal diario y vesperal*. Madrid (Voluntad), 1926.

(3) Además de las pruebas que *Dom Leffevre* aduce en nota, abundan los testimonios en *Scripta de S. Ignatio*, I, p. 242, n. 177 (G. de Cámara), p. 475 (Nadal) y p. 418, n. 10 (P. Ribadeneira). He aquí este último: *El lunes de la Semana Santa de 1554, contando nuestro Padre en mi presencia cómo había entrado en la Iglesia de St. Joseph (que era su día) y sentido gran consolación con la música que allí oyó, añadió estas palabras: Si yo siguiese mi gusto y mi inclinación, yo pondría coro y canto en la Compañía; mas déjolo de hacer porque Dios Nuestro Señor me ha dado a entender que no es ésta su voluntad, ni se quiere servir de nosotros en coro, sino en otras cosas de su servicio.*

quía, y les enseña cuáles han de ser sus Ejercicios espirituales en el áureo libro tantas veces aprobado y recomendado por la Iglesia y que ha ayudado a santificarse a tantos millares de almas. Dícese que fué la práctica del *Exercitatorium* de Cisneros-Abad benedictino de Monserrat (año de 1500), la que le sugirió la idea de su magistral tratado, aunque fué la gracia la que le ayudó a escribirlo de una manera diversa y personal allá en su cueva de Manresa» (1).

Como se ve, las repercusiones del movimiento litúrgico van resultando beneficiosas para la historia objetiva de la Génesis de los Ejercicios. Empeños tradicionales, que parecían inamovibles, se disipan o se debilitan al menos con provecho de la verdad, equilibrada y justa. Cuando todos los historiadores, sean de una u otra escuela, logremos atender sólo a esa verdad inmaculada, apreciaremos debidamente los dos miembros de esta inmortal cláusula de nuestro Santísimo Padre Pío XI en su Encíclica *Mens nostra*, de 20 de diciembre último:

«Habiendo Dios suscitado en su Iglesia muchos varones dotados de abundantes dones sobrenaturales y conspicuos por el magisterio de la vida espiritual, los cuales dieron sabias normas y métodos de ascética aprobadísimos, sacados ora de la divina revelación, ora de la propia experiencia, ya también de la práctica de los siglos anteriores; por disposición de la divina Providencia y por obra de su gran siervo Ignacio de Loyola, nacieron los Ejercicios espirituales propiamente dichos: tesoro — como los llamaba aquel venerable varón de la ínclita Orden de San Benito, Ludovico Blosio, citado por San Alfonso María de Ligorio en cierta bellísima carta sobre los Ejercicios en la soledad — tesoro que Dios ha manifestado a su Iglesia en estos últimos tiempos, por razón del cual se le han de dar muy rendidas acciones de gracias» (2).

PEDRO LETURIA

Oña, 31 de julio de 1930.

---

(1) Obra cit., p. 1.632, fiesta de San Ignacio, 31 de julio.

(2) En *AAS*, 21 (1929), p. 697. En la traducción de la revista *Manresa*, Bilbao, 1930, pp. 16-17.

BIBLIOGRAFÍA

F. Regatillo, E., S. J. Profesor de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Comillas. *Interpretación y Jurisprudencia del Código Canónico.* (568-xx)-4.°-1929. Precio: 6 ptas. Administración de *Sal Terrae*, Príncipe, 1, Apartado 77, Santander.

Es esta obra una preciosa colectánea de las declaraciones, disposiciones e instrucciones que se han dado por la Comisión Intérprete y Dicasterios Romanos sobre los diversos cánones del nuevo Código, que han suscitado alguna dificultad en su inteligencia o aplicación práctica. Y si ya la sola colección de estas disposiciones aclaratorias sería de suma utilidad, yendo como van en esta obra acompañadas de un breve comentario o explicación, resulta mucho más útil por cuanto a las referidas disposiciones se añade la garantía de las firmas que exponen la materia de que tratan, con lo que el lector se pone en autos de las circunstancias y antecedentes jurídicos relacionados con ellas, para mejor capacitarse en la inteligencia de su alcance.

La materia que comprende es la casi totalidad de las disposiciones, instrucciones y respuestas de la Santa Sede relacionadas con el derecho canónico y publicadas en *Acta Apostolicae Sedis* desde el año 1917, en que se promulgó, hasta el año 1928 inclusive. Se exceptúan las de carácter meramente litúrgico, salvo raras excepciones. Comprende, además, algunas resoluciones de la Santa Sede dadas con carácter privado, que no se han publicado en el Comentario Oficial, y — lo que es de muy especial utilidad para los españoles — también no pocas disposiciones del poder civil español que se rozan con el derecho canónico.

La obra se divide en dos partes: la primera comprende solamente las respuestas de la Comisión Pontificia para interpretar auténticamente los cánones del Código; razón por la cual se la ha titulado «Interpretación»; la segunda abarca las disposiciones, respuestas e instrucciones de las Sagradas Congregaciones y Tribunales de la Curia Romana, que en la reciente disciplina carecen de facultad para dar leyes o interpretar auténticamente las dadas, reduciéndose su esfera de acción a cuanto afecta a su recta aplicación: de ahí que se la haya titulado «Jurisprudencia». En esta segunda parte, no se añade, en general, comentario alguno, porque las mismas disposiciones llevan entrañada su razón y desenvolvimiento. El orden con que están agrupados los diversos documentos es, no el cronológico, sino el de los cánones a que se refieren. Y para facilitar el manejo de la obra, además del índice alfabético de materias y otro de los diversos cánones sobre que existen disposiciones, con la referencia a la página respectiva, lleva también en el encabezamiento de cada página el canon o cánones que en ella se exponen.

En cuanto al valor de los comentarios y explicaciones que se añaden a los diversos documentos que lo requieren, no hay más que atender a las dos firmas principales que avalan la obra, los PP. F. Regatillo y M. Mostaza, bien conocidos por su egregia labor canónica sostenida con tanta loa en la acreditada revista *Sal Terrae* del Seminario Pontificio y Colegio Máximo de Comillas. No obstante, como *aliquando etiam bonus dormitat Homerus*, en alguna que otra de las opiniones, que con tanto tesón ha sostenido uno de los autores de tan benemérita obra, ha fallado, cual es la que defiende el P. F. Regatillo en el n. 181 respecto a la facultad de absolver en virtud de la Bula de Cruzada española de las censuras *specialissime* reservadas a la Santa Sede. Suponía el P. Regatillo que la incluía nuestra Bula, ni bastó para que cambiase de opinión la respuesta dada por la Sagrada Penitenciaría el 21 de abril de 1921 acerca de la misma cláusula que contiene la Bula de Cruzada para Portugal de 31 de diciembre de 1914, anterior, por tanto, al Código. A vista de esa respuesta, del todo contraria a la inclusión de semejante facultad, todavía en el número citado de la presente obra se afirma: «Mientras no venga declaración en contrario, esta respuesta no ha de aplicarse a la Bula española. En virtud de ella aún se puede absolver de las censuras *especialísimamente* reservadas, quedando obligación de acudir a la Santa Sede, o a quien tenga facultad, solamente cuando se trata de la absolución del cómplice.» La nueva Bula de Cruzada, acomodada ya al Código, dada el 15 de agosto de 1928, pero publicada en *AAS* en 15 de enero de 1929 y entrada en vigor en el adviento de ese año, dice respecto a este punto: «Conceditur ut omnes..... absolvi tantum in foro conscientiae possint..... a quovis confessario..... a peccatis et censuris cuiuscumque et quocumque modo, etiam speciali, *non vero specialissimo*, reservatis a iure vel ab homine.....» Cf. Estudios Eclesiásticos, t. 8, pp. 238 y 239.

Respecto a su presentación material hay que confesar que está hecha con todo esmero, con tipos claros y bien combinados sus tamaños para que resalten bien y se distingan unas partes de otras. Hubiera sido de desear que en la corrección de pruebas se hubiese puesto alguna mayor atención, para evitar erratas en puntos que pueden engendrar alguna confusión, como sucede en las cifras de los cánones que se citan, o fechas de los documentos; v. gr., en la p. 173, donde se cita el can. 108, n. 2, y debe ser 1.098, n. 2; en la p. 182, donde se pone como fecha de una respuesta de la Comisión Intérprete el año 1920 en vez de 1928, y en la p. 564 donde se pone como fecha de un documento el año 1291, en vez de 1921.

No podemos menos de recomendar con toda sinceridad y efusión esta obra, que tanto a los ocupados en estudios de derecho canónico y civil, como a los que ejercen cargos de régimen en las Curias diocesanas y a cuantos practican la cura de almas, ha de prestar relevantes servicios. Le auguramos sucesivas ediciones, que sin duda saldrán con las mejoras que la experiencia irá haciendo necesarias.

F. Fuster

Ferreres, Juan B., S. J. *Los Esponsales y el Matrimonio*. Séptima edición, primera después del Código. (Desde el 15 millar al 17.) (XII-578)-8.°-1927. *Razón y Fe*, plaza de Santo Domingo, 14, Madrid.

Llamará la atención que una obra como ésta, agotada antes del Código en seis ediciones, que suman en conjunto 15.000 ejemplares, no se haya publicado hasta tan

tarde acomodada a la nueva legislación del Código. No ha sido ciertamente por falta de interés en el público, que bien la ha estado echando de menos, sino por pesar sobre el autor tal cúmulo de ocupaciones, que no le han permitido prestar a esta su obra el tiempo que requería su revisión y arreglo.

Como la disciplina del decreto *Ne temere* ha venido a incorporarse casi en su totalidad en el nuevo Código, el autor ha conservado en esta edición un amplio comentario a este decreto, con el que va entrelazando el de los cánones que se refieren a los esponsales y a la forma del matrimonio, así como de los que con ellos tienen alguna conexión. Estudia, pues, con detenimiento los cáns. 1017-1065, 1081-1119, 1133-1143. Se tienen en cuenta también y se estudian todas las declaraciones que sobre la materia han dado las Sagradas Congregaciones del Santo Oficio, del Concilio, de los Sacramentos y la Comisión del Código. Complementa la obra una larga serie de aplicaciones prácticas, no fingidas, sino tomadas de la realidad con ocasión de las mil consultas que el autor ha ido recibiendo de diversos puntos de Europa, Asia, Oceanía y América, cuya solución dió en respuestas privadas. Para hacer más útil y práctica su obra termina con un resumen comparativo de la antigua disciplina con la del *Ne temere* y la nueva del Código, a fin de que con rapidez pueda uno hacerse cargo de cuanto en la práctica necesita. Entre los documentos que a modo de apéndices añade al fin de la obra figura uno de especial interés para España, cual es el Breve de Pío XI de 1.º de abril de 1926 por el que se prorroga para siete años la jurisdicción castrense española.

Del mérito de esta obra sólo hemos de decir lo que ya de otras similares del mismo autor tenemos manifestado, que la reconocida autoridad del P. Ferreres es suficiente encomio, y el número de ediciones que con tanta rapidez se fueron despachando es el mejor pregonero de que el público así lo ha reconocido. Lástima que bajo ese título no haya comprendido toda la materia matrimonial, puesto que, a juzgar por lo que en la reducida que aquí expone ha logrado, hubiéramos tenido un tratado completísimo de cuanto se pudiera relacionar con tan importante asunto. En efecto, de tal modo estudia y desentraña en esta obra las cuestiones a que se ha limitado, que difícilmente se hallará otra en que se toquen tan profundamente tantas modalidades de cada una de las cuestiones. Se puede decir que agota la materia, anticipando no pocas veces, como lo ha hecho en anteriores ediciones, nuevos puntos de vista y problemas nuevos, que puestos a discusión, han venido a ser resueltos auténticamente conforme a la solución que él tenía anticipada como probable. A este certero criterio, que siempre ha distinguido a nuestro esclarecido autor, acompaña una abundante copia de jurisprudencia canónica y civil, que sirve para ilustrar los antecedentes de cada cuestión y corroborar las soluciones que anticipa.

En la tan debatida cuestión de si la ausencia del Párroco, a que se refiere el canon 1098, n. 2, ha de ser física o si basta que sea moral, es decir, si basta la imposibilidad de asistir el Párroco, que se halla físicamente presente, por impedírselo bajo graves penas la ley civil, sostuvo con tesón que se requería la primera y por cierto para la validez, contra la inmensa mayoría de los autores que se inclinaban a la contraria. Cita en esta obra tres respuestas de la Santa Sede, que daban a su opinión una gran consistencia, si no la confirmación plena; dos de ellas eran privadas, que no aparecieron en *AAS;* la tercera, de carácter general, se publicó en *AAS*, v. 17 (1925),

p. 583; pero no ha podido entrar en esta edición una cuarta respuesta, debida a la Comisión del Código, por ser posterior, y ésta sí que falla definitivamente y en su favor la célebre cuestión: Dice así: «An canon 1098 ita intelligendus sit ut referatur tantum ad *physicam* parochi vel Ordinarii loci absentiam. — R. *Affirmative.*» (*AAS*, v. 20 (1928), p. 120.)

Asimismo, en la sección de aplicaciones prácticas, el *probablemente* que emplea en la solución de un caso, que entra en la tan discutida duda a que da pie el can. 1045, § 3, sobre dispensa de impedimentos por su naturaleza públicos pero de hecho ocultos, debería sustituirse por *ciertamente*, atendida la respuesta dada por la Comisión del Código el 28 de diciembre de 1927 y publicada en *AAS*, v. 20 (1928), p. 61. Cf. *Boletín Canónico* en este fascículo de la revista, p. 518 ss. Lo que no entendemos es por qué en el cuerpo de la obra haya hecho caso omiso de este can. 1045, que tan íntima relación tiene con la materia de que trata; tanto más que ha expuesto sus similares los cáns. 1043 y 1044, a los que se refiere, en cuanto a la amplitud de facultades que otorga, el propio can. 1045. Puede ser que se deba a que en los cáns. 1043 y 1044 se da facultad expresa para dispensar de la forma, asunto principal de esta obra, mientras que, según la opinión que el autor manifiesta (n. 1023 nota 1), el canon 1045 no comprende esta facultad. Sin embargo, desde el momento que hay no pocos autores que sostienen la opinión contraria, y, sobre todo, puesto que él mismo ha creído que no era ajeno de esta materia exponer un caso, en la sección de aplicaciones prácticas, propio del canon citado, no se ve del todo justificada esa omisión.

Dan un valor práctico muy señalado a esta obra la sección mencionada de casos resueltos, donde se aprende todo el alcance que tiene la teoría al verla vivida en su complejidad real, y, además, el apéndice V, titulado Formularios, que facilita extraordinariamente la tramitación de todos los asuntos matrimoniales.

No dudamos de que, acomodada ya al Código esta obra, tendrá la entusiasta acogida del público que tuvieron las anteriores ediciones.

F. Fuster

Ferreres, Juan B., S. J. *La muerte real y la muerte aparente con relación a los Sacramentos*. Estudio fisiológico-teológico. Quinta edición, corregida y aumentada. (312)-8.°-1930. Eugenio Subirana, Editor Pontificio, Puertaferrisa, 14, Barcelona.

Es ésta una de las obras del infatigable P. Ferreres que más resonancia ha tenido en todas las naciones, como lo demuestra el hecho de haberse traducido a siete lenguas: italiano (dos ediciones), francés, alemán, inglés, portugués, húngaro y rumano. La edición castellana lleva ya con ésta cinco. Ni podía ser otra cosa, dado lo importante del asunto que estudió y fué el primero en formular sistemáticamente el P. Ferreres, apoyándose, en cuanto a la parte fisiológica, en los dictámenes de eminentes médicos de España y del extranjero, y en cuanto a la teología moral en los escritos de las primeras lumbreras de esa ciencia que confirman los principios básicos por que se ha de regir esta materia.

Así, bien pertrechado, lanzó al público tan notable estudio que despertó la atención de cuantos han de acudir en socorro de los moribundos, excitando su celo para suministrarles en no pocos casos aquellos sacramentos que en situación tan apurada

pueden proporcionarles la eterna salvación de sus almas. Y se logró en efecto, pues ha contribuído en alto grado a extirpar los prejuicios que existían en contra de la administración del sacramento de la extremaunción y penitencia a los recientemente muertos, ya que existe una muy grande probabilidad de que durante un tiempo más o menos largo persista en ellos la vida, así como el bautismo a los que nacen al parecer muertos y a los fetos. Tan interesante y práctica fué esta conclusión, que varios Sínodos diocesanos y Concilios provinciales juzgaron debían dar normas concretas a su clero, sancionando la administración de los sacramentos en tales circunstancias. Tal hicieron: el Sínodo de Córdoba de Tucumán, en 1906; el de San Carlos de Ancud, en 1907; el de Orense, en 1908, cuya Sede regentaba entonces el hoy Emmo. Cardenal Arzobispo de Sevilla, Dr. Eustaquio Ilundain; dice así la Constitución 78 de dicho Sínodo: «Como los Sacramentos fueron instituídos *propter homines*, podrá ser administrado condicionalmente el de la Extremaunción, mientras haya duda racional de la muerte del sujeto. Si la muerte aparente fué repentina o fué producida por asfixia, podrá también administrarse *sub conditione* este sacramento, mientras no se presenten signos ciertos de muerte real, *cuales son la rigidez y corrupción cadavéricas.*» En la misma forma, y aún más pormenorizada, decreta la administración de los sacramentos de la penitencia y extremaunción el Sínodo de Madrid, celebrado en 1909. El Sínodo de Málaga hace suya también esta doctrina y sanciona su práctica. Del mismo modo han decretado esta práctica los Sínodos de Manila en 1911; el de Calbayog, en 1911; el de Cebú, también en 1911; el de Tuguegarao, en 1912; el de Barcelona, en 1919. La misma conducta han seguido los siguientes Sínodos de Italia: el de San Miniato, en 1919; el de Sessa Aurumea, en 1920; el de Pisa, en 1920; el de Cava dei Tirreni, en 1921; el de Teggiano, en 1922.

La misma práctica adoptaron para todas sus diócesis los Concilios provinciales de las siguientes provincias eclesiásticas: Zaragoza, en 1908; Sevilla, 1924, y el de Venecia, en 1923. Estas disposiciones, como previene el derecho canónico, han sido revisadas previamente por la Sagrada Congregación del Concilio. El de Zaragoza establece especialmente respecto al bautismo de los fetos: «Los fetos que nacen de mujer, aunque por su deformidad parezcan monstruos, deben ser bautizados absolutamente, si aparece con certeza que están vivos, porque lo que nace vivo de mujer es hombre; se les bautizará bajo condición *si es dudoso que vivan y aunque haya algunos indicios de que están muertos.*» (Tít. 2, cap. 2, V.)

¿Qué valor pueden tener ante el cúmulo de tan sólidos argumentos científicos, tanto del orden fisiológico como del moral, y de tantos y tan autorizados testimonios de los más insignes médicos y autores clásicos de teología, así como de las más claras ordenaciones en este sentido de la Jerarquía eclesiástica, que se aducen en la obra, las impugnaciones de tres personas, que si bien están adornadas de inequívocas prendas de ingenio y rectitud, no han sabido fundamentar su negativa, si no es con simples afirmaciones apriorísticas? Es digna de leerse la tan acertada como comedida refutación que el autor nos presenta del escrito de Berardi (un folleto de 18 páginas, de las cuales sólo nueve tratan de este asunto), de Lepicier (hoy Emmo. Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación de Religiosos, en su *Tract. de Sacram. in Communi*, p. 261), y del P. Hugon, O. P. (en su *Tract. dogm.*, v. 5, p. 498), que se adhiere y sigue a Lepicier.

En esta edición ha recogido el autor cuanto de nuevo se ha investigado en el campo científico sobre tan interesante materia, especialmente acerca de las señales que sirven para determinar con certeza la muerte real, como las presentadas por Icard, fundadas en la reacción sulfhídrica y en las inyecciones de fluoresceína; las de Bourgade de la Dardie, fundadas en la radiografía del tórax; las de Vaillant, fundadas en la radiografía de los órganos abdominales; las de Lecha-Marzo, fundadas en las propiedades del papel neutro de tornasol aplicado éste debajo de los párpados. Ninguna de ellas hasta el presente ha dado resultado satisfactorio.

Asimismo se ha hecho eco en esta obra de los más modernos procedimientos que se conocen para provocar en los aparentemente muertos los movimientos del corazón y circulación de la sangre, con que vuelvan a dar señales de vida.

Es, pues, de suma utilidad esta obra no sólo para los sacerdotes, sino también para los médicos y aun para cualesquiera personas seglares, ya que a todos es muy conveniente que sepan lo que en tan apurados trances puede hacerse en bien del alma y del mismo cuerpo, ya que de conocerse por todos los medios que aquí se relatan más de una vez les serviría para evitar una muerte segura, y, sobre todo, para procurar del mejor modo en tales casos posible la salvación del alma, que es a lo que se endereza esta obra.

F. Fuster

Meisen, Karl und Zoepfl, Friedrich. *Johannes Eck.* Vier deutsche Schriften gegen Martin Luther, den Bürgermeister und Rat von Konstanz, Ambrosius Blarer und Konrad Sam. Corpus Catholicorum, fasc. 14. (cxi-82)-4.°-1929. Precio: 6,80 m. (por suscripción 5,80 m.) Verlag Aschendorff. Münster in Westfalen.

Cuanto al gran teólogo católico Juan Eck, cuyos escritos se reeditan con todo el aparato crítico en esta colección, véanse los fascículos de la misma primero, segundo y sexto. En especial el primero, que es: Joh. Eck, *Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones* (1518), editado por el Prof. Dr. José Greving (1919), informa acerca de este gran personaje de la reacción católica contra el protestantismo; y es harto necesaria semejante información por las injurias y calumnias que llovieron sobre Eck de parte de la falsa Reforma.

En el presente fascículo la atención de los editores recayó sobre las particularidades de la lengua alemana de que se sirvió Eck en los cuatro opúsculos que se reproducen. Así que la larga introducción ofrece un estudio detallado de su gramática y dialecto o dialectos que empleó, necesario para que se puedan bien leer los escritos, y aun se añade al fin un diccionario particular útil para el mismo fin.

Los opúsculos son los siguientes: 1) «Des heilgen concilii tzu Costentz.. .. entschuldigung.....» (1520); 2) «Ableinung der verantwurtung burgermeisters unnd rats der stat Costentz, sy und irr Luttherisch predicanten betreffend» (1526); 3) «Anntwurt uff das ketzerisch büchlin Ambrosi Blarers, des abtrinnigen münchs, den selbigen handel belangend» (1526); 4) «Wider den gotzlesterer unnd Ketzer Cunraten Som, genant Rotenacker, predicanten in der pfarr der erberen reichstatt Ulm.....» (1527).

El primero iba directamente contra el libelo que el mismo año había estampado

Lutero dirigido a la nobleza alemana a título de mejorar la religión, en el cual adulaba a los husitas y enseñaba que Hus y Jerónimo de Praga habían sido condenados sin razón. Varios escribieron contra el libelo por las injurias que contenía contra el Concilio de Constanza, señalándose entre tales respuestas el opúsculo de Eck, entonces ocupado en la promulgación de la bula *Exsurge*. En el mismo, fuera de defender al Concilio, presenta E. un compendio de las herejías de Lutero.

El segundo y tercero de estos escritos fueron publicados juntos por su autor. En condiciones muy desfavorables para la parte católica, querían los predicantes Blarer, Zwick, Wanner, Bartsch, Spreter, Windner y Metzler inducir a una disputa pública, ante jueces incompetentes y parciales, al dominicano Antonio Pirata, que prudentemente recusaba la invitación, ofreciéndose a aceptar la discusión ante letrados competentes o el Reichstag. La contienda se agrió al encontrarse de paso por Constanza los teólogos católicos que habían tomado parte en el coloquio religioso de Baden, al frente de los cuales se encontraba E. Porque quiso entonces el consejo de la ciudad que dichos teólogos se prestasen al capricho de los predicantes, sin ofrecerles garantías para un benéfico resultado de la discusión. Naturalmente, E. y los demás teólogos se negaron a servir de juguete a sus enemigos, y partieron de la ciudad. Mas ésta fué la causa de una verdadera batalla por escrito entre ambas partes. Tal fué la ocasión de los dos opúsculos de E. de que hablamos.

Por fin, el cuarto nos lleva a otro lance de la lucha incansable de E. contra el protestantismo. La ciudad de Ulm había ido paulatinamente entregándose a las nuevas doctrinas, comenzando por pagar al predicante Conrado Sam y acabando por desterrar a los predicadores católicos. E. pidió y exigió la destitución del predicante amenazando con llevar la causa a los tribunales del imperio. El consejo de la ciudad recurrió al Duque de Baviera para que estorbase a E. dar semejante paso. Mas el Duque declinó la intervención en favor de la ciudad, dando en vez la razón a E., que desafió a pública disputa al predicante Sam. Mostró éste ánimo y gusto en aceptar la disputa, mas la ciudad le negó el permiso. Sam, unido entonces a Zuinglio, obtuvo que Berna abriese sus puertas para el desafío. Mas Eck creyó inútil la disputa en campo tan contrario. La misma ciudad de Ulm impidió a su predicante que provocase a su vez a E., que se negaba. Se explica bien así el interés y ánimo, siempre levantados, de E. en ese cuarto opúsculo, que ningún resultado pudo obtener.

Con lo dicho, cualquiera recordará la grande utilidad científica de la colección *Corpus Catholicorum*.

L. Teixidor

Pejska, Dr. Jos., C. SS. R. Profesor Juris canonici in Collegio Oboristensi. *Ius Canonicum Religiosorum* (XVI-368)-4.°-1927. Precio: 8,50 m. en rústica y 10 en tela. Herder y C.ª, Friburgo de Brisgovia.

Un comentario al derecho de los religiosos, que pretende ser nuevo y original, científico más que práctico, y acomodado a las escuelas, sin perder contacto con la realidad y la práctica del derecho, eso es este libro.

El autor divide la materia en cuatro libros: en el primero expone el derecho pú-

blico o social de las religiones; el segundo trata del estado común de las personas religiosas; el tercero del régimen de las religiones, y el cuarto de las cosas sagradas. No a todos parecerá aceptable este orden de exposición.

El derecho público de las religiones, aun entendido como quiere el autor, es decir, el derecho que corresponde a la religión en cuanto es persona moral, encierra evidentemente cuanto se refiere al régimen de las mismas; la autoridad es la que encarnada en sujetos determinados representa a la persona moral y constituye el núcleo en cuyo derredor se desarrolla toda la vida social. Por tanto, el libro tercero debiera, por lo menos, seguir al primero, ya que lo más justo sería incluirlo en él.

Prescindiendo, pues, de la dificultad de tomar como base de división la distribución justinianea del derecho en público y privado por su oscuridad esencial, el plan adoptado será poco seguido por los autores y profesores.

La exposición que hace el autor de la materia, no es muy profunda, pero es adecuada al fin que pretende. Los comentaristas del derecho de los religiosos encuentran la primera dificultad científica en el mismo Código, que en esta parte es demasiado casuísta y reglamentario. A pesar de la libertad que en determinados casos concede a las Constituciones y a las reglas para concretar y perfeccionar su derecho, es clara la tendencia unitaria que marca el Código, señalando el único camino entre los muchos que en cuestiones secundarias podía adoptar la vida religiosa. En el autor de este libro se nota cierto afán laudable de dar al derecho de los religiosos mayor universalidad e interpretar el Código desde un punto de vista más amplio. Quizá por esto entiende que el canon 613 es contrario a la comunicación de privilegios obtenidos antes del Código.

En cambio descuida frecuentemente la exactitud en referir la ley. Es poca precisión aplicar a los novicios el canon 581 sobre renuncia de bienes antes de la profesión solemne (p. 99); o indicar que sólo la Santa Sede dispensa de la continuidad en el segundo año de noviciado (p. 90); ni el canon 498 dice que los bienes de la casa religiosa extinguida vayan a parar a la provincia, como afirma el autor en la p. 62.

Es lástima que apenas se hallen en el libro otras notas históricas que las bastante extensas que dedica al privilegio de la exención. Todavía para entender bien el origen del privilegio y las primeras exenciones, sería preciso alguna aclaración sobre el origen mismo de los monasterios.

Pero estas observaciones y otras más que podrían hacerse no son más que indicio del interés con que hemos visto este libro y hemos compulsado su contenido. Es, pues, digno de recomendarse y consultarse. La presentación material del libro es, en verdad, esmerada.

R. B.

MITTERER, DR. ALBERT. *Instructio pro ordinandis*, examen praevium circa ordinem suscipiendum subituris. (68)-8.º-1929. Editio secunda. Sumptibus et Typis Wegerianis, Briximae.

El canon 996 manda que el ordenando sufra un examen previo y diligente sobre la materia del orden que va a recibir. El autor de este libro ha reunido en breves pá-

ginas toda la materia canónica y litúrgica relacionada con las órdenes sagradas, con el fin de facilitar el examen a los candidatos.

Claro, breve, casi sinóptico, el librito se adapta bien al fin para el cual se ha escrito. Contiene todo lo que es de derecho común, más algunas disposiciones de las sinodales de la diócesis de Brixen, que son de general utilidad.

Pudiera notarse en el opúsculo alguna leve imprecisión en las nociones, v. gr., al definir el *locus originis*, pero en general la doctrina es exacta y segura.

R. B.

Schmitz, Dr. Peter, S. V. D. *Das kirchliche Laienrecht nach dem Codex Juris Canonici.* Das Recht der kirchlichen Einzelpersönlichkeit. (VIII-64)-4.º-1927. Precio: 2,70 m. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf).

Hállanse esparcidos por todo el Código de Derecho Canónico los derechos y deberes de los legos en la Iglesia católica; algunos autores han intentado recogerlos y ordenarlos en un solo cuerpo de doctrina.

Por el título de esta obra podía prometerse el lector un trabajo semejante. Pero su autor se ha propuesto sólo exponer los derechos de los legos y los medios jurídicos que les concede el Código para *influir* en el régimen eclesiástico.

Subrayamos la palabra influir, que es del autor, porque el intento nos parece superfluo y no bien definido. En la organización esencialmente jerárquica de la Iglesia el influjo de los seglares no puede ser más que participación en la vida y acción de la Iglesia. Decir *influjo* es por lo menos vago o inexacto.

La obra se reduce a compendiar las disposiciones del Código bajo rúbricas determinadas, sin estudiar los fundamentos y la vida jurídica del derecho de los laicos. Por ceñirse al derecho personal ha prescindido el autor de todo lo que se refiere al derecho de asociación de los seglares en confraternidades, etc.

Es inexacta la noción que da Schmitz de los bienes eclesiásticos. Propiamente los bienes no son eclesiásticos por servir a un fin religioso, sino por pertenecer a una persona moral eclesiástica (cf. can. 1497).

A pesar de todo, el autor demuestra un conocimiento no vulgar del derecho canónico.

R. B.

Munk, Salomon, Membre de l'Institut. *Mélanges de philosophie juïve et arabe.* Nouvelle édition. (VIII-536)-8.º-1927. Precio: 60 f. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Libraire Philosophique J. Vrin, 6, place de la Sorbonne, Paris, Ve.

Fruto del trabajo que el célebre orientalista Salomón Munk ejercitó en la Biblioteca Nacional de París como conservador de sus manuscritos durante los años 1840-1852, sin contar el empleado otros muchos años como preparatorio para obtener aquel cargo, son sus dos obras más importantes que han llegado a ser clásicas en la histo-

ria de las ideas de la Edad Media: *Maïmonide: Guide des Égarès* (París, 1856-1866), y *Mélanges de philosophie juïve et arabe* (París, 1857-1859). La primera no pudo ser terminada; el autor murió cuando preparaba el cuarto volumen. De la segunda, la Librería Filosófica de J. Vrin, de París, presenta esta segunda edición, que es reproducción de la primera, hecha en 1859, por los procedimientos fotomecánicos Dorel.

Bien lo merecía una obra como ésta que ha proyectado tanta luz sobre la personalidad y la influencia de Aben Gebirol. «El nombre de Avicebrón — dice el Cardenal Ceferino González en su *Historia de la Filosofía* (Madrid, 1878, t. 2, pp. 402-403) —, citado con bastante frecuencia por Alberto Magno, Guillermo de París, Santo Tomás de Aquino y otros varios escolásticos, fué un verdadero enigma, no sólo para éstos, si que también para los críticos e historiadores de la filosofía, hasta que Munk (alude a la obra presente) demostró que el famoso Avicebrón de la filosofía escolástica, fué un filósofo judío del siglo XI.» Desde su aparición hasta nuestros días esta obra va siendo citada a cada paso por cuantos se ocupan en el estudio del movimiento intelectual en la Edad Media. En ella S. M. no se ha contentado con consignar sus estudios e investigaciones sobre el filósofo hebreo, sino que edita la versión hebrea de Schem-Tob ibn-Falaquera del *Meqor Hayyim*, conocido con el nombre de *Fons Vitae* por los escolásticos, además de la traducción francesa, con notas filológicas y críticas. Desde la composición de esta obra hasta ahora no se ha adelantado ni un paso; la posición de Munk puede considerarse como definitiva. Solamente en lo que atañe a la versión latina hecha por Domingo Gundisalvi (González) no pudo ser completa, puesto que su autor no pudo conocer el Códice colombino hallado por Menéndez y Pelayo veinte años más tarde, el 1880, y el códice Amploniano, dado a conocer por Schum en 1887. La edición crítica de la versión del Arcediano de Segovia estaba deparada a Clemente Baeumker, quien la presentó en 1895 como segunda parte del primer tomo de sus *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des MA.*

Ya que hablamos de Gundisalvi, bueno será procurar disipar una perplejidad manifestada por Munk en la p. 171 de su obra, motivada por una aparente contradicción o incoherencia que nota en un manuscrito de la Sorbona que contiene un *Tractatus de Anima* del traductor toledano; porque llevando el título del manuscrito esta letra: «Liber de anima a domino Gundissalino ab *arabico* in latinum translatus, continens *decem* capitula», en el texto, mejor dicho, en la introducción al texto, dice: «Quidquid apud philosophos de anima rationaliter dictum inveni, simul in unum colligere curavi; opus siquidem latinis incognitum utpote in arcanis *graecae* et *hebraicae tantum* linguae reconditum.....». Lo que es mera traducción según el tenor del título de la obra resultaría ser una verdadera compilación de sentencias de varios autores según declara la introducción, y lo que habría de ser una versión del árabe según reza el título general del manuscrito, pasaría a ser una traducción del hebreo o del griego solamente, si se atiende a lo que dice la introducción. Mas estudiado el modo de trabajar de Gundisalvi, y atendido a que en sus traducciones se permitía insertar a modo de comentarios o glosas intertextuales ideas, frases de otros autores y consideraciones de propia cosecha, se desvanece suficientemente la contradicción (cfr. Baeumker: *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller*, Beitraege, XXV, 260-262); la obra contenida en el códice de la Sorbona, en su conjunto, está constituída por el *Tractatus de Anima* de Avicena, pero lleva insertos elementos entonces atribuídos a Aristóte-

les, otros sacados del *Meqor Hayyim* de Avicebrón, y otros de las obras de Averroes, y esta amalgama justifica la mención del griego y del hebreo en el texto del manuscrito.

No parece tan acertado lo que de Duns Escoto escribe en la p. 296: «Duns Scot tout en se montrant fortement attaché aux dogmes catholiques, s'est pourtant laissé entraîner, dans son réalisme absolu, jusqu'à professer *une doctrine dont les conséquences rigoureuses aboutissent au panthéisme* à tel point que le plus récent investigateur de la philosophie scolastique (se trata de Hauréau, *de la Philosophie scolastique*, París, t. 2, pp. 551-553) n'a pas hésité a déclarer que la philosophie naturelle de Duns Scot c'est le *spinozisme avant Spinoza*.» O lo que es lo mismo: sólo una feliz inconsecuencia mantuvo al doctor sutil dentro del campo católico; que si hubiera sido consecuente con sus principios habría profesado el panteísmo y hubiéramos tenido en él un precursor de Baruc Espinoza. Y no ha faltado de entre los escolásticos recientes quien haya querido inducir al doctor sutil y a su escuela en las dos ramas en que se dividió, al exponer el realismo exagerado de su solución al problema de los universales, al panteísmo materialista en que cayó, por ejemplo, un David de Dinant. Creemos, sin embargo, en nuestro humilde sentir, que puede evitarse la dura censura el doctor franciscano, si se interpretan justamente sus textos. No pudo pasar por alto a Duns Escoto lo que Santo Tomás había escrito contra David de Dinant en su Suma (p. 1, q. 3, a. 8, ad 3), y esto mismo habría bastado a hacerle andar cauto en los principios que asentaba, de no elegirlos tales que irremisiblemente llevasen a tales conclusiones «tertius error fuit David de Dinando, qui *stultissime* posuit Deum esse materiam primam»; y aun suponiendo su tendencia a adherirse a enseñar lo contrario precisamente de lo que propugnaba el Angélico, no creemos que se pueda, sin más sólido fundamento que el hecho de que haya sostenido la doctrina de Avicebrón en lo que atañe a la composición esencial de materia y forma en las cosas creadas, y el haber establecido la univocidad del concepto objetivo del ser con respecto a Dios y a las criaturas, tachar a Escoto de panteísta o de fautor del panteísmo. Aquella composición esencial la admitió como fundamento precisamente de la mutabilidad, pasividad, potencialidad y alterabilidad de los seres contingentes, con lo cual ya eximió a la esencia divina de dicha composición. Más aún: de los mismos seres contingentes, no hizo de tal composición un predicado esencial: «Non autem intendo negare, dice, quin Deus facere posset aliquam substantiam spiritualem sine materia, sed dico, quod talis nullo modo esset passibilis, nec secundum aliquem modum alterabilis» *(De rerum principio*, q. 1, a. 3, n. 14, ed. Paris, 1891 ss.). La univocidad del concepto *ser* no la entendió de manera que atribuyese a Dios con la criatura identidad de naturaleza como pretende el panteísmo, puesto que ni la materia *primo prima* la entendió idéntica en todos los seres que constan de ella: «Solutio patet ad rationes contra Avicembronum formatas: cum enim dicitur, quod si est materia caeli et terrae *una*..... dico quod materia primo prima est *homogeneitatis univocae*, sed secundo prima, puta illa quae est subiectum generationis, non» *(De rerum princ.*, q. 8, a. 4, n. 35); ni la univocidad del concepto objetivo *ser* la llevó al extremo de que pusiera en un mismo orden a Dios y a la criatura, de manera que pudiesen perfectamente representarse con la idea de *ser* como una idea genérica, y así afirma: «Unitas entis accepti largo modo ut continet creatorem et creaturam, non est unitas generis, sed est unitas analogiae» *(De rerum princ.*, q. 1, a. 3, n. 14). Quiso

sostener una sentencia media entre lo que enseñó Enrique de Gante (que de Dios y las criaturas no podía formarse conceptos unívocos) y lo que parece que defendió Averroes (que de Dios y las criaturas no puede formar nuestro entendimiento sino conceptos unívocos), cf. *in I Sent.*, d. 8, qq. 1 y 3) y así, lo que dice en su obra *De rerum principio*, aducido por Munk: «Omnia quae sunt secundum modum sibi convenientem et possibilem, unitatem appetunt..... Unde appetitus unitatis ita intimus et essentialis et universalis est omnibus tam creaturis quam creatori, quod nullum est, nec excogitari potest genus multitudinis, aut divisionis, sive distinctionis, quod ad unitatem aliquam non reducatur, ita quod ipsa, ut unitatem habeant, sive illud in quo sunt prius occurrat intellectui, quam ipsa multitudo, sive diversitas. Sic dicimus quod diversa accidentia sunt unum subiecto, diversa numero sunt unum specie, diversa specie sunt unum genere subalterno, diversa genere subalterno sunt unum genere generalissimo, diversa genere generalissimo sunt unum in ratione entis.» Si no es por una lamentable confusión de ideas, dista mucho este párrafo de tener el sentido que le da Munk: «On voit que Duns Scot adopte sans réserve la théorie d'Avicebron touchant la matière universelle, substance une et commune a tout être, embrassant à la fois les substances simples et les substances composées.» Lo que según Duns Escoto es común a todos los seres (hecha la salvedad conveniente, según hemos hecho notar más arriba) es la *idea de ser*, lo que es común a todos los *seres creados* es la idea genérica generalísima de *sustancia;* o lo que para él es lo mismo la *materia primo prima*, etcétera, etc. Es justo advertir que el doctor sutil, según lo confiesan todos los que lo han estudiado detenidamente, expresa generalmente con oscuridad su mente; lo cual, unido a la agudeza de sus raciocinios, exige cautela cuando se trata de emitir un juicio, y más cuando éste es desfavorable, sobre alguna de sus sentencias.

Hechas estas modestas observaciones, con que queremos ayudar a cuantos deseen tener sobre los pensadores medievales y sus doctrinas apreciaciones exactas, debemos confesar que la obra de Munk es excelente para iniciarse y aun profundizar en las diversas cuestiones que suscita el influjo árabe y judío en la cultura general, y especialmente filosófica de la Edad Media.

J. Puig

Alès, Adhemar D', Sacrae theologiae lector in Instituto Catholico Parisiensi. *De Sanctissima Eucharistia.* (XVI-176)-4.°-1929. Apud Gabrielem Beauchesne, Via dicta de Rennes, 117, Parisiis.

Como los dos tomitos *De sacramento Paenitentiae* y *De Baptismo et Confirmatione* publicados por el autor en 1926 y 1927 respectivamente, el que hoy tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores no es, ni pretende ser, sino un esbozo de tratado sobre la Sagrada Eucaristía *(Prima lineamenta Tractatus Dogmatici*, como se dice en la portada misma del libro), en el que además de las tesis clásicas de dicho tratado se estudian con especial empeño las cuestiones modernamente agitadas sobre el sacrificio y el sacramento de nuestros altares.

Contiene doce tesis: en la primera se demuestra el carácter sacrifical y sacramental de la Sagrada Eucaristía, en la segunda la presencia real, y en la tercera la tran-

sustanciación; de la cuarta a la séptima se tratan las cuestiones relativas a la unidad y esencia del sacrificio de la Nueva Ley; la octava y novena estudian la esencia y unidad del Santísimo Sacramento, y las tres últimas el ministro, sujeto y necesidad del mismo.

Mucho habría que decir, si hubiésemos de examinar con detención, ya las ideas que en este libro se emiten, ya también el modo de exponer y clasificar las sentencias antiguas y modernas, principalmente en lo tocante a la transustanciación y a la esencia del sacrificio eucarístico; pero como lo referente al sacrificio lo podrá ver el lector en el Boletín de Teología especulativa que en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS comenzamos a publicar (v. t. 8, p. 363), y los límites de esta recensión no nos permiten extendernos demasiado, no haremos ahora sino algunas indicaciones sobre la parte histórica del genuino concepto de transustanciación, en que el autor se detiene con especialidad (pp. 78-84).

No niega que la sentencia de Billot — que es la que el autor adopta — contradice a la doctrina de los teólogos de todas las escuelas desde el siglo XVI hasta nuestros días, pero se esfuerza en probar que dicha sentencia es la de Santo Tomás, Alberto M. y San Buenaventura, a los que añade Alejandro de Halès, Hugón de San Víctor y Algero. Ahora bien, de Santo Tomás no se aduce otro texto que el consabido del *Comentario a las Sentencias* (4 d. 11, q. 1, a. 3, sol. 1) — ninguno de la *Suma* — el cual creemos haber demostrado suficientemente en nuestro discurso sobre esta materia (1) que no sólo no favorece, sino que contradice del todo a la explicación de Billot, y como no se trae ni un solo argumento contra nuestra prueba, bástenos remitir a ella a nuestros lectores.

En el primer texto que se aduce de Alberto M. se halla ciertamente la fórmula de que el cuerpo de Cristo no sufre mudanza alguna, pero omite el P. D'Alès lo que en el mismísimo número dice Alberto M., como declaración de su sentir, y adujimos nosotros en el citado discurso (p. 31): «Panis vertitur in gloriosum et divinum corpus dominicum, sed ipsum Christi corpus nullam sustinet versionem ADDITIONIS VEL ALTERATIONIS, **sed efficitur tamen in altari ubi non fuerat prius**» (2). El segundo texto de Alberto M., aducido por D'Alès, coincide exactamente — incluso en la errata — con el que trae De la Taille en primer lugar (3). En él se repite la fórmula de que el cuerpo de Cristo no sufre mudanza, pero se añade allí mismo en qué sentido deba esto entenderse: «Mutatio enim supernaturalis, quae vocatur transsubstantiatio, tota est in substantia panis et vini, et secundum nullum modum ALTERATIONIS VEL AUGMENTI VEL GENERATIONIS attingit corpus Domini.» Omite también el P. D'Alès otros textos de Alberto M. muy significativos. Citemos, como muestra, el siguiente, en que parece que Alberto M. se propone refutar el único argumento en que se funda D'Alès para atribuir a esos Doctores la sentencia de Billot, o sea, que el cuerpo de Cristo no sufre mudanza: «Dicendum quod absque dubio corpus Christi modo est immutabile, nihil sus-

---

(1) *De transsubstantiatione secundum S. Thomam.* Oratio habita in Collegio Maximo Sarrianensi in sollemni studiorum instauratione. Casals, Caspe, 108, Barcelona.

(2) *Liber de sacramento Eucharistiae*, dist. 6, tract. 2, c. 1, n. 10; ed. Vivès, t. 38, p. 373.

(3) D'Alès, p. 83. De la Taille, *Mysterium fidei*, pp. 636-637. Se dice: *Lib. de sacram. Euch.*, tr. 3, c. 1, n. 5. Debe decir: n. 3, y en rigor no c. 1, sino c. único. Ed. Vivès, t. 38, p. 414.

cipiens nihilque abiciens, quia est gloriosum; **tamen non sequitur..... quod non efficiatur alicubi per conversionem alicuius in ipsum.....** et ideo necesse est eodem modo manere nihil recipiendo, et **tamen efficl ibi ubi fit talis transsubstantiatio»** (1).

Semejantes omisiones observamos en las citas de San Buenaventura y de Alejandro de Halès. Dice el Doctor Seráfico inmediatamente después de lo aducido sobre la segunda regla que da el Santo para hablar rectamente de la Sagrada Eucaristía: «Et quia *generari* dicit innovationem, *fieri* potest dicere transitum, ut cum dicitur: hoc fit illud, ideo cum verbo fiendi potest concedi, non cum verbo generandi..... Unde..... haec simpliciter est impropria: corpus Christi fit, SED CONCEDITUR: FIT HIC» (2). Respecto al Doctor Irrefragable, en el mismo párrafo de donde está tomado el texto que cita Adhemar D'Alès, se hallan las siguientes significativas palabras: «Licet circa corpus Christi non efficiatur aliquid novum quantum ad esse ipsius, EFFICITUR TAMEN ALIQUID NOVUM QUANTUM AD ESSE SUB SACRAMENTO» (3). Y algo más adelante, a la pregunta: «Utrum haec sit vera et concedenda: De pane fit corpus Christi», responde: «Secundum quod ly *de* est nota materiae vel potentialitatis, non est concedendum quod de pane fit corpus Christi..... similiter nec est concedendum, secundum quod per verbum *fiendi* designatur aliquid fieri absolute circa corpus Christi; SECUNDUM AUTEM QUOD *de* est nota ordinis designans terminum conversionis a quo, et VERBUM *fiendi* SIGNAT FIERI SUB SACRAMENTO..... VERITATEM HABET» (4).

Finalmente, ya en el siglo XII, Hugón de San Víctor y Algero declaran en qué sentido entienden que el cuerpo de Cristo no se muda. Hugón nos dice: «Nequaquam essentiae (corporis Christi) IN AUGMENTUM ACCIDIT, ut per id quod accedit, id ad quod accedit maius fiat» (5). Y Algero: «Si enim est mutabilis (Christus), VEL IN AUGMENTUM MUTATUR VEL IN DETRIMENTUM» (6). Que es lo que más tarde inculcará Santo Tomás precisamente en el consabido texto aducido por D'Alès: «Hic illud in quod fit conversio erat praeexsistens et NON EI ADDITUR..... UNDE hoc in quod terminatur conversio, NULLO MODO TRANSMUTATUR, scilicet corpus Christi» (7). No es, pues, de extrañar que Algero, en el mismo capítulo citado por D'Alès, nos diga, haciendo propia la expresión de San Ambrosio: «Hoc QUOD CONFICIMUS CORPUS, ex Virgine est» (8), y que, hablando más directamente de la transustanciación, aduzca con énfasis la frase que Santo Tomás adoptará luego como del todo propia para declarar esta conversión: «ERGO DIDICISTI QUOD EX PANE FIAT CORPUS CHRISTI» (9).

Claró está que estos pequeños lunares que hemos indicado no nos impiden reco-

---

(1) 4 d. 10, a. 1 ad 1; ed. cit., t. 29, p. 244. Cf. nuestro discurso citado, pp. 30-31.

(2) 4 d. 11, p. 1, q. 6; ed. Quaracchi, t. 4, p. 251.

(3) *Summa Theologiae*, p. 4, q. 10, membrum 5, a. 3, § 3, ed. Venet., 1575, t. 4, p. 185[1].

(4) Ibid., membrum 6, a. 2, § 2, p. 188[1-2].

(5) *De sacramentis christianae fidei*, lib. 2, p. 8, c. 9, ML 176, 468 B. Texto que, como el que inmediatamente vamos a aducir, está en la misma cita dada por D'Alès en este lugar que reseñamos.

(6) *De sacram. corp. et sang. dom.*, lib. 1, c. 9, ML 180, 766 C.

(7) 4 d. 11, q. 1, a. 3, sol. 1. Cf. nuestro discurso citado, pp. 15-16.

(8) Lug. cit., col. 768 A.

(9) Ibid., c. 7, col. 757 B. Lo mismo repite en la col. 758 D. Cf. respecto de Santo Tomás nuestro discurso citado, pp. 11-12.

nocer el mérito de la obra que acabamos de reseñar, la cual juzgamos verdaderamente útil, no sólo para los alumnos de Teología del Instituto Católico de París, a quienes va dirigida, sino también para todos los estudiosos, a los cuales, con su copiosa información bibliográfica, descubrirá más de una vez dilatados horizontes para profundizar por sí mismos en las sublimes cuestiones del augusto misterio de nuestros altares.

JOAQUÍN PUIG DE LA BELLACASA

LOTTIN, DOM ODON. *La théorie du libre arbitre depuis Saint Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin.* (Extrait de la *Revue Thomiste*, 1927-1929.) (159)-4.°-1929. Saint-Maximin (Var).

Los manuales de filosofía escolástica asientan como una verdad adquirida que la libertad no es un hábito, sino una potencia natural, y que esta potencia natural no es una facultad tercera distinta del entendimiento y de la voluntad, ni el conjunto de entrambas, ni sólo el entendimiento, sino únicamente la voluntad; pero esos manuales no nos hacen sospechar siquiera la marcha trabajosa que ha tenido que recorrer el pensamiento antes de llegar a la adquisición de la tesis. Para llenar esta laguna, Lottin hace un estudio minucioso y documentado de la manera como pensaron sobre el tema los autores medievales, desde San Anselmo hasta Santo Tomás inclusive. Además de hacer resaltar el progreso realizado por Santo Tomás con relación a sus predecesores, obtiene Lottin el precioso resultado de establecer históricamente las dependencias de unos autores con relación a otros.

No parece, sin embargo, que al comentar a Santo Tomás haya disipado las oscuridades que acerca de su mente han hallado autores insignes.

Por una parte nos dice Lottin que la libertad está formalmente en la voluntad y solamente en ella (137), y tanto es así, que si la razón juzga libremente, se debe a la voluntad (135). Mas por otra parte deshace esta aserción de dos maneras. En primer lugar, porque dice que la razón pone libremente su «arbitrium» o decisión o juicio práctico porque puede reflexionar sobre su propio juicio (147-8), y que de tal manera pone libremente su decisión, que si en el hombre hay libertad, hay que buscarla en la razón (143). Si, pues, el entendimiento es libre por un título tan intrínseco como es la facultad de reflexionar sobre su propio juicio, tendremos dos potencias libres, el entendimiento y la voluntad. En segundo lugar, parece que solamente el entendimiento es la sede de la libertad; porque una vez puesto el juicio práctico, la voluntad no puede resistir, sino que necesariamente sigue la decisión del entendimiento (143), y llega a reducir todo el problema de la libertad a esta fórmula: La voluntad es libre en su elección si el juicio práctico o el «arbitrium» es libre (144). ¿No hace esto sospechar que la voluntad solamente es libre por denominación extrínseca de la libertad que hay en el entendimiento?

Bartolomé de Medina y los Salmanticenses defienden como doctrina de Santo Tomás este juicio práctico determinante; pero Juan de Santo Tomás halla tanta dificultad, que no solamente niega la tesis, sino que dice no ser de Santo Tomás. Siendo, pues, tan agudos doctores y tomistas tan insignes los que interpretan a Santo Tomás

en sentidos contradictorios, convendría haber hecho algún esfuerzo para no dejar la mente del Santo Doctor tan oscura como hasta ahora.

Lottin dice que el progreso realizado en la explicación de la libertad desde San Anselmo, no se debió a rudos choques contra las herejías, sino al movimiento inmanente y tranquilo de la escolástica, que llegó a su término en Santo Tomás. Cada autor puede libremente limitar la extensión de su tema; pero nos parece que el progreso realizado por Santo Tomás se juzgaría más completamente si se hubiese hecho alguna ligera excursión por los siglos XVI y XVII, en que se levantaron herejías contra el dogma de la libertad; porque si en esa época se hizo algún progreso, podríamos apreciar el camino que anduvo Santo Tomás y el que le quedaba todavía por andar; y si no se hizo ningún progreso, brillaría más el mérito de las especulaciones del Santo Doctor, que en los momentos de lucha no necesitaron ni de retoques ni de ampliaciones.

J. M. Hellín

Guibert, Iosephus de, S. I. *De Christi Ecclesia.* Breve schema in auditorum usum. Editio altera. (350)-4.º-1928. Precio: 18 l. Apud aedes Universitatis Gregorianae, Via del Seminario, 120, Romae.

No por simple fórmula, sino por convencimiento de la verdad, comenzamos esta breve nota afirmando que, a nuestro parecer, el tratado *De Christi Ecclesia*, del R. Padre José de Guibert, al que él modestamente llama *breve schema in auditorum usum*, es un excelente libro de texto. Y con ello creemos dar ya una no pequeña alabanza del libro. Porque escribir un buen libro de texto es un problema arduo: si uno se excede de ciertos límites, por necesidad bastante reducidos, escribe un libro de consulta y con el peligro de que éste, como tal, resulte incompleto y deficiente; si se concentra demasiado, se viene a parar en unos áridos apuntes que casi no sirven sino para hacer la clase el mismo que los ha compuesto. El libro del P. G. es de los que más se acercan al término medio y ofrecen una *base de explicaciones*, excelente aun para muchos profesores fuera del autor. Y es que éste ha sabido ser a la vez breve y bastante completo; claro y suficientemente profundo; erudito, pero con selección y sobriedad; de criterio ortodoxo y equilibrado, sin originalidades ni preferencias demasiado personales, buenas para monografías u obras extensas, pero menos aptas para un manual que, si quiere estar en manos de muchos, debe aspirar principalmente a presentar las doctrinas corrientes y aun las fórmulas generalmente reconocidas y como consagradas.

Divídese el libro en dos partes, desarrolladas con mucho orden: parte apologética y parte dogmática. El fin de la primera es, claro está, demostrar que la Iglesia Romana y sola la Iglesia Romana es la verdadera Iglesia instituída por Cristo (p. 14). Para ello emplea el autor dos métodos o caminos: el *empírico* o directo (pp. 19-30) y el *histórico* o indirecto (pp. 31-123). En este segundo método expone tan sólo la forma de argumentación tomada de las cuatro notas. Justifica su manera de proceder con razones sólidas (p. 17, n. 17). Con todo, quizá no a todos parecerán decisivas y aun de suficiente fuerza para tomar una resolución tan importante; pues en un libro de texto parece que lo principal es exponer los caminos *objetivamente* válidos para demostrar

la legitimidad de la Iglesia de Cristo, y esto según el valor que en sí tengan. Después, y a base de esa demostración, puede declararse, y aun es conveniente que se declare, el valor práctico y circunstancial, y por tanto más o menos mudable de los diversos procedimientos de demostración. Por lo demás, la prudencia de cada uno verá, cuando llegue la ocasión, la manera práctica y concreta, a veces quizá de valor tan sólo «ad hominem», de ordenar los argumentos según las necesidades de aquel a quien se quiera convertir. Indica esto muy bien el autor en las pp. 122-123, n. 157 B.

Nos gusta que en las dos vías o maneras de demostración se demuestre expresamente la infalibilidad de la Iglesia Romana (pp. 29-30; 70-73; 122). Hubiérase podido también en la vía *empírica* designar la infalibilidad del Romano Pontífice como una de las afirmaciones de esa Iglesia, cuya infalibilidad se acaba de probar y cuyas afirmaciones Dios autentica con el sello del milagro; de esa manera hubiera aparecido más claro por qué en la parte dogmática puede aducirse ya desde el principio como autoridad decisiva la del Romano Pontífice. Más difícil es en la vía de las cuatro notas, y supuesto que se prescinde de la constitución monárquica de la Iglesia, poder entrar en la parte dogmática probando perentoriamente desde el principio las tesis con la autoridad del Romano Pontífice, a no ser que ésta se tome tan sólo como autoridad de gran peso, más no infalible, lo que es un inconveniente. Desearíamos en otra edición alguna aclaración sobre este punto.

La parte dogmática consta de cuatro grandes secciones. En la primera se trata de la Iglesia en conjunto y considerada como un organismo; en la segunda, de la naturaleza de la potestad eclesiástica; en la tercera, del sujeto que posee dicha facultad; y por fin, en la cuarta, del objeto y ejercicio del magisterio eclesiástico. No descenderemos a observaciones particulares. Sólo haremos notar que en la parte dogmática está trabajado con especial empeño y conocimiento de la materia lo principal que se refiere al primado de San Pedro y de sus legítimos sucesores, los Romanos Pontífices.

En fin, todo el libro contiene un gran número de preciosas observaciones y puntos de vista que indican con seguridad el camino y estimulan al estudio. Por esto, y por todo cuanto llevamos dicho, juzgamos que el libro del R. P. de Guibert es, como decíamos al principio, un excelente libro de texto.

F. S. Roca

Wilmers, W., S. J. *Lehrbuch der Religion.* Ein handbuch zu Deharbes kathol. Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterrichte. (xvi-640)-4.°-1928. Precio: 10 m. en rústica y 13 encuadernado. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Merece esta obra toda la confianza del público ilustrado, no sólo por su antiguo autor, el P. Wilmers, conocido de los teólogos por sus tratados, *De Fide*, *De Vera Religione* y *De Ecclesia*, sino también por ser quien ha preparado esta edición el Padre José Hontheim, muy acreditado profesor de Teología, de quien es un prestigioso curso de Teodicea.

El volumen presente es el tercero de los cinco que componen la obra.

Por lo denso y comprensivo del texto se ve que es un curso de Religión, que se puede equiparar a un curso completo de Teología dogmática, incluyendo la Moral.

El método es el acomodado para la generalidad de los estudiosos, que quieran por sí mismos posesionarse bien del común tesoro de las ideas católicas, que más o menos se aprenden comúnmente en las aulas o en los templos. Es obra digna de aconsejarse también a los que siguen cursos regulares de Teología. Sus razonamientos están propuestos más bien de una manera popular que especialista, y por lo mismo sirve y servirá mucho para la exposición de la doctrina cristiana en sermones e instrucciones catequéticas. Aumentan la utilidad del texto las aplicaciones prácticas que al final de cada artículo se exponen, y los selectos ejemplos (añadidos de ordinario en notas para no interrumpir la explicación) que van tomados de las fuentes más acreditadas en materia de vidas de Santos, como, por ejemplo, de Acta SS. o de las obras de Santos Doctores de la Iglesia.

Este tercer volumen trata lo relativo a los mandamientos. Por vía de introducción presenta la doctrina católica, según la cual no basta para salvarse la fe, sin las obras, y expone que los mandamientos se pueden cumplir con la gracia de Dios.

Por lo demás, se descompone en cinco tratados, que son: 1) Del precepto de la caridad de Dios y del prójimo; 2) De los diez mandamientos de la ley de Dios; 3) De los preceptos de la Iglesia; 4) De los pecados o transgresiones de la ley contra la divina voluntad; 5) De las virtudes y perfección cristiana.

Naturalmente, en este texto se hallan las claras soluciones que la Moral católica da a dificultades, que acaso se presentan en nuestros días, ante muchas inteligencias menos cultivadas en el terreno religioso, contra las graves obligaciones de la vida.

Nos interesa ver que no se olvidó el tema de la Mediación universal de la Santísima Virgen, que hoy día a tantos fieles sugestiona. Pero hubiésemos deseado que al tratarse del año litúrgico, se hubiera hecho mención de la fiesta de Cristo Rey que lo cierra.

En todo caso, el texto de Religión del P. Wilmers figura entre los mejores que existen en la materia, y se recomienda de suyo sin reparo alguno.

L. Teixidor

Mayer, Dr. Heinrich. Hochschulprofessor in Bamberg. *Katechetik.* Theorie des Religionsunterrichtes für Volks, Fortbildungs- und höhere Schulen. Zweite, vermehrte Auflage. (x-200)-4.º-1928. Precio: 4,40 m. en rústica y 5,60 encuadernado. Herder & Co., G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.

Labor intensa y minuciosa es la catequética del Dr. Mayer. Toda ella rebosa erudición y está llena de proposiciones enunciadas en forma de tesis características. Dentro de una brevedad muy didáctica, se tocan en esta obra y hasta cierto punto se definen multitud de cuestiones de psicología pedagógica. Los títulos de los 22 capítulos del texto distarían mucho de dar idea de la comprensión del mismo, que se echa de ver sólo leyendo las proposiciones con que se define el sentido de los párrafos. Completa la obra un suplemento con ejemplos esquemáticos sobre el modo de enseñar.

Pero dejando otras muchas particularidades de tan metódica catequética se puede dar una noción aproximada de la misma en pocos renglones, traduciendo la conclusión que se presenta en forma de Decálogo.

Dice así: «Los diez mandamientos del Catequista.»

1. «Instruye sobre cosas de la vida y prácticamente para la vida.»

2. «Sé, no sólo maestro, sino padre y amigo de tus discípulos, y ten con ellos paciencia. No han venido ellos para ti, sino tú para ellos. Acuérdate de esto en especial en los tropiezos y desengaños, sobre todo en la cátedra y cursos superiores.»

3. «La práctica forma al maestro. Por lo mismo ten también contigo paciencia.»

4. «Anda lleno de aquello a que quieres hacer llegar a tus alumnos. Se debe poseer mucho más de lo que se da.»

5. «Prepara con diligencia tu instrucción, mas no con sólo el estudio, sino también con la oración y meditación. Y ve con paz interna al desempeño de tu cargo.»

6. «Después de la instrucción haz examen de conciencia sobre el resultado bueno o malo y sus causas. Ni te des pronto por satisfecho de tu trabajo.»

7. «Edifica no tan sólo sobre tu personalidad, ni sólo sobre tu método. Si quieres llegar a ser un buen maestro, acostúmbrate a una sistemática disciplina. Pero no es el método quien enseña, sino la persona que lo sigue.»

8. «Mira de estar siempre de buen humor, afable y cariñoso con tus discípulos, y haz nacer en ellos una idea placentera de la religión.»

9. «Sé humilde. Ocupas el lugar de Cristo. No te busques jamás a ti mismo. Ahí no eres nada, mas Cristo lo es todo.»

10. «Eres sembrador y jardinero. El crecimiento y desarrollo de las plantas son obra de lo alto. Haz de tu parte lo que debes, y el resto abandónalo a la Providencia.»

Tal es la conclusión de este libro de texto.

Por lo demás acaso el crecido interés por la bibliografía perjudica más bien que ayuda. Puede distraer la atención del lector estudioso. Tantos autores y obras mencionadas sin juicio relativo de su mérito hacen nacer más un prurito de erudición que una voluntad de profundizar la doctrina de la obra didáctica, dando al estudio un colorido de formulismo o convencionalismo e impidiendo el efecto de profundidad.

L. Teixidor

Freitag, Anton, S. V. D. *Das Missionswerk von heute.* (40)-4.º-1928. Precio: 0,60 m. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

El presente escrito es una gran recomendación de las Misiones Católicas y una demostración de que hay que intensificarlas. Va encaminado a público selecto, según el título de la modesta colección a que pertenece, y es su cuarto folleto, *Missions-Weckruf an die gebildete Welt.* La sustancia del trabajo es dar una idea clara del estado presente de las Misiones en sus líneas generales. Nos es simpático ver que lamenta (p. 30) la decadencia en las islas Filipinas de Misiones a fines del siglo pasado tan florecientes; pero nos parece excesiva la ponderación de lo difíciles que son las Misiones en lo que queda por misionar en el Sud América, cual si fuesen aquéllas las más difíciles del mundo. Mas es muy de alabar la tendencia a dar con cifras el estado de la cuestión; y sobre todo es de esperar que el folleto será de mucho provecho por el celo con que está escrito, y la recomendación final que dirige a todos a tomar parte, según las normas pontificias, en las obras cada día crecientes en favor de las Misiones, recomendación que termina con verdadero y sugestivo entusiasmo.

L. Teixidor

INDICE DEL TOMO IX

Páginas.

ARTÍCULOS

Legislación canónica y civil sobre el tesoro artístico y literario de la Iglesia.	Fuster, F.	5
La doble conclusión del Evangelio de San Juan: XX, 30-31 y XXI, 24-25.	Segarra, F.	32
Vuelta a la Historia de la Filosofía Medieval	Ugarte de Ercilla, E.	48
Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI	Emmo. Sr. Cardenal Francisco Ehrle	145
Voluntariedad del pecado original y explicaciones que de ella da Santo Tomás	Dalmau, J. M.	188
¿Es censurable el eclecticismo filosófico suareziano?	Domínguez, D.	213
Dos papiros egipcios del N. T. recientemente publicados	Bover, J. M.	289
Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones y efectos de sus criaturas	Teixidor, L.	321
Un teólogo español en tierras extranjeras	Pérez Goyena, A.	351
Trascendencia filosófica de las investigaciones de la física matemática sobre la constitución de la materia	Pérez del Pulgar, J.	367
La libertad humana en San Agustín	Teixidor, L.	433
Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli, O. F. M. († 1322)	Pelster, F.	462
El hilemorfismo y la ciencia química moderna	Saz, E.	480

BOLETINES

Boletín de Psicología pedagógica	Palmés, F. M., 69 y	257
Boletín de Teología Ascética y Mística.	Hernández, E.	87
Boletín Canónico: Proclamas matrimoniales; Valor del matrimonio en caso de bautismo dudoso; Dispensa de impedimentos en caso de urgencia (c. 1045 § 3)	Fuster, F., 104, 378 y	518
Boletín de Historia Eclesiástica	García Villada, Z.	239

Págs.

NOTAS Y TEXTOS

Libros de los recibidos en la Compañía de Jesús en el Colegio de Salamanca. MARCH, J. M. 118
Trabajos recientes sobre el Pentateuco. DIEGO, S. 122
A propósito de un libro (Thomisme et Méthode de Rimaud, J., S. J.). ..... HELLÍN, J. M. 268
Predicación contemporánea ..... PÉREZ, Q. 397
El autor de dos libros teológicos seudónimos ..... PÉREZ GOYENA, A. 405
San Agustín: Breve guía de su sermonario ..... PÉREZ, Q. 532
Consecuencia inesperada del movimiento litúrgico benedictino ..... LETURIA, P. 540

BIBLIOGRAFÍAS

Alès, Adhemar D'. — De Sanctissima Eucharistia ..... PUIG DE LA BELLACASA, J. 565
Alonso, M., S. J. — El sacrificio Eucarístico de la última Cena del Señor según el Concilio Tridentino ..... PUIG DE LA BELLACASA, J. 412
Arisi, F. — La liturgia completa dei defunti .... SOLA, D. 287
Bea, A., S. J. — Institutiones Biblicae ..... DIEGO, S. 122
Berjon, A. — Theologia Archaeologica ..... GARCÍA VILLADA, Z. 255
Berjón, A. — Orator ..... PÉREZ, Q. 402
Besson, L. — Le Décalogue ..... PÉREZ, Q. 403
Cirera Prat, E. — Razón de la liturgia católica. HERNÁNDEZ, E. 101
Cooper, L. — A Concordance of Boethius ..... PUIG, J. 426
Deininger, F., O. S. B. — Johannes Sinnich, Der Kampf der Löwener Universität gegen den Laxismus ..... TEIXIDOR, L. 134
D'Herbigny, M., S. J. — L'Islam Naissant ..... TEIXIDOR, L. 411
Dölger, F. J. — Antike und Christentum ..... GARCÍA VILLADA, Z. 242
Donat, J., S. J. — Cosmologia ..... IBERO, J. M. 283
Donat, J., S. J. — Crítica ..... HELLÍN, J. M. 426
Fabo de Maria, P., A. R. — La juventud de San Agustín ante la crítica moderna ..... GARCÍA VILLADA, Z. 245
Fabo de Maria, P., A. R. — Púlpito y Tribuna. PÉREZ, Q. 400
F. Regatillo, E., S. J. — Interpretación y Jurisprudencia del Código Canónico ..... FUSTER, F. 554
Ferreres, Juan B., S. J. — Los Esponsales y el Matrimonio ..... FUSTER, F. 555
Ferreres, Juan B., S. J. — La muerte real y la muerte aparente con relación a los sacramentos ..... FUSTER, F. 557
Freitag, Anton, S. V. D. — Das Missionswerk von heute ..... TEIXIDOR, L. 572
Frick, C., S. J. — Ontologia sive metaphysica generalis in usum scholarum ..... HELLÍN, J. M. 426

	Págs.
Fueyo, A. del, O. S. A. — Sermones de San Agustín. Tomo VI	Pérez, Q. 404
Gavira Martín, J. — Episcopologios de Sedes navarroaragonesas durante los siglos XI y XII	García Villada, Z. 255
Goettsberger, J. — Einleitung in das Alte Testament	Diego, S. 128
Gómez de Mendoza, Tomás. — Autobiografía	Hernández, E. 99
Grabmann, M. — Die Grandgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott	García Villada, Z. 246
Grabmann, M. — Die Grudgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott	Teixidor, L. 414
Guibert, Iosephus de, S. I. — De Christi Ecclesia	S. Roca, F. 569
Habbel, J. — Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin	Teixidor, L. 279
Hausherr, I., S. J. — Nicetas Stetathos. Un gran mystique byzantyn	Hernández, E. 96
Hilpisch, S. — Geschichte des benediktinischen Mönchtums	García Villada, Z. 249
Holzmeister, U., S. J. — Orationes liturgicae meditationibus S. Ignatii de Loyola accommodatae	Hernández, E. 101
Hove, A. — Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici	Bidagor, R. 422
Jacquin, A. M., O. P. — Histoire de l'Eglise. Tome I	García Villada, Z. 240
Jesús, Gabriel de. — La Santa de la Raza o Vida gráfica de Santa Teresa de Jesús	Hernández, E. 97
Landersdorfer, S., O. S. B. — Die Bücher der Könige	Diego, S. 427
Laqueur, R. — Eusebius	Salaverri, J. 284
Le Carou, P. A., O. F. M. — L'Office Divin chez les Frères Mineurs au XIIIe siècle	Sola, D. 287
Leclercq, E. — La vie chrétienne primitive	García Villada, Z. 241
Lejeune, P. — Consejos prácticos para la confesión	Hernández, E. 100
Linderbauer, B., O. S. B. — Benedicti Regula Monasteriorum	Leturia, P. 288
Lottin, Odon, O. S. B. — La théorie du libre arbitre depuis Saint Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin	Hellín, J. M. 568
Mayer, Heinrich. — Katechetik	Teixidor, L. 571
Meisen, Karl und Zoepfl, Friedrich. — Johannes Eck	Teixidor, L. 559
Mitterer, Albert. — Instructio pro ordinandis	Bidagor, R. 561
Mitzka, F., S. J. — Die Glaubenskrise im Seelenleben	Teixidor, L. 141
Monsabré, O. P. — Retiros Pascuales	Pérez, Q. 404
Morrica, U. — Storia della Letteratura Latina Cristiana	Olmedo, F. G. 428
Munk, Salomon. — Mélanges de philosophie juïve et arabe	Puig, J. 562
Murillo, L., S. J. — El Problema Pentatéuquico	Diego, S. 126
N. N. — Ordo Divini Officii Recitandi pro anno D. 1930	Sola, D. 286

		Págs.
Orozco, Alonso de. — Doctrina de oración	Hernández, E.	101
Pejska, Jos., C. SS. R. — Ius Canonicum Religiosorum	Bidagor, R.	560
Pottier, Aloys, S. J. — Le P. Louis Lallemant et les Grands Spirituels de son temps. Tomo III.	Hernández, E.	102
Rimaud, J., S. J. — Thomisme et Méthode	Hellín, J. M.	268
Robinson Gertrude, M. A. — History and Cartulary of the greek Monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone	García Villada, Z.	248
Roothaan, J., S. J. — Exercitia Spiritualia S. P. Ignatii de Loyola	Hernández, E.	98
Rouët de Journel, M. J., S. J. — *Dutilleul, J., S. J.* — Enchiridion asceticum	García Villada, Z.	239
Rouët de Journel, M. J., S. J. — Enchiridion Patristicum	Leturia, P.	432
Rousselot, P., S. J. — L'intellectualisme de Saint Thomas	Hellín, J. M.	281
Sanc, F., S. I. — Sententia Aristotelis de compositione corporum	Ugarte de Ercilla, E.	141
Santa Teresa, Silverio de. — Cántico espiritual y poesías de San Juan de la Cruz, según el códice de Sanlúcar de Barrameda	Hernández, E.	95
Schmitt, F. S. — S. Anselmi Liber Cur Deus Homo	Leturia, P.	288
Schmitt, F. S. — S. Anselmi Liber Monologion	Leturia, P.	288
Schmitz, Peter, S. V. D. — Das Kirchliche Laienrecht nach dem Codex Juris Canonici	Bidagor, R.	562
Schrijvers, José C., SS. R. — Los principios de la vida espiritual	Hernández, E.	91
Séjourné, P., O. S. B. — Saint Isidore de Seville.	García Villada, Z.	251
Silis-De la Isla. — Tratado de Sagrada Liturgia	Sola, D.	425
Solans, J., Vendrell, J. — Manual Litúrgico	Sola, D.	429
Sulamitis, P. M. — Catecismo eucarístico para los parvulitos	Hernández, E.	99
Sulamitis, P. M. — A los Sacerdotes	Hernández, E.	102
Sureda Blanes, F. — Cuestión de Osio, Obispo de Córdoba, y de Liberio, Obispo de Roma	García Villada, Z.	254
Urbano, L., O. P. — El Espiritualismo	Pérez, Q.	397
Urbano, L., O. P. — El Milagro	Pérez, Q.	397
Urbano, L., O. P. — La Libertad	Pérez, Q.	397
Valensin, A. — A travers la Métaphysique	Hellín, J. M.	431
Vogels, H. J. — Codicum Novi Testamenti Specimina	Bover, J. M.	276
Völker, W. — Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus	Teixidor, L.	416
Walde, B. — Johannes Eck. Explanatio psalmi vigesimi	Diego, S.	277
Willocx, J. — L'introduction des décrets du Concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la Principauté de Liége	Quera, M.	418
Wilmers, W., S. J. — Lehrbuch der Religion	Teixidor, L.	570
Yahuda, A. S. — Die Sprache des Pentateuch	Diego, S.	131

Imprenta de ESTANISLAO MAESTRE, Pozas, 12. Teléfono 13713. — MADRID